墨子學案

梁啟超著

自叙

十餘年前，曾著中國學術思想變遷之大勢一篇，刊於新民叢報。當時即欲將諸家學說，各爲專篇，示其梗概；久而未成。爾後日有孳索，所得漸進於昔；而亦益不敢自信。欲有所寫定，恆歆然而止。去冬，應清華學校之招，爲課外講演，講國學小史。初本擬講十次，既乃賡續至五十次以上，講義草藁盈尺矣。諸生屢以印行爲請。顧茲稿皆每日上堂前臨時信筆所寫，多不自慊意。全書校定，既所未能，乃先取講墨子之一部分，略刪訂以成此本。吾嘗以爲著書而作名山之思者，皆我慢耳。學問之道，進化靡有止詣。欲以一人一時之精力智慧完成一種學問，萬無是處。然則無論若何矜愼刻苦，其所得者亦必僅一部分而止；而疏漏誤謬，仍終不得免

・人人各自貢其所得之一部分，以喚起社會研究之興味；其疏漏譌謬，則自必有人爲補苴而匡正之；斯學術之所以見其進未見其止也・　若啓超者，性雖嗜學，而愛博不專；事事皆僅涉其樊，而無所刻入；何足以言著述？　故年來叢稿，高可隱人，輒以閣庋，不敢問世・　今誓發願，破除求完求美之妄念，悉取其所曾肆力者稍加整治，次第布之，以俟世之君子痛繩而精削焉・　茲編其嚆矢也・　民國十年四月五日啓超記・

吾昔年曾爲子墨子學說及墨子之論理學二篇，坊間有彙刻之名爲墨學微者・　今茲所講，與少作全異其內容矣・　胡君適之治墨有心得，其中國哲學史大綱關於墨學多創見・　本書第七章，多采用其說・　爲講演便利計，不及一一分別徵引，謹對胡君表謝意・　著者又識

第二自序

本書既概述墨學之全體大用，而結論則太息於秦漢以後墨學之中絕。　及細思之，而有以知其未盡然也。　凡一切衆生所造之共業不共業，其種子必持續於後而永不滅。　雖極微細之事相且有然，況墨學者，戰國二百餘年間，其言盈天下；而謂易代之後，遂如飄風捲葉，一掃無迹；天下寧有是理？　吾嘗諦觀思惟：則墨學精神，深入人心，至今不墜，因以形成吾民族特性之一者，蓋有之矣。　墨教之根本義，在肯犧牲自己。　墨經曰：「任：士損己而益所爲也。」（爲讀去聲。）經說釋之曰：「任：爲身之所惡以成人之所急。」　墨子之以言教以身教者，皆是道也。　是道也：秦漢以後士大夫信奉者蓋鮮；而其統乃存於匹夫匹婦。　今試行窮鄉下邑，輒見有弱嫠襁負呱呱之子

襤褸而行乞者・　吾人習見，莫之或奇，莫之或敬也・　而不知此種行爲之動機，乃純出於「損己而益所爲」，純是「爲身之所惡以成其子之所急」・　其在文化與我殊系之民族，則婦女爲葆其膚顏之美姣而棄子弗字者，比比然矣・　又恆見有壯夫侍其老羸廢疾之父母昆弟，因以廢其固有之職業，雖百艱而不肯舍去・　亦有齒落髮白垂盡之年，不肯稍自暇逸，汲汲爲其子孫謀者・　若此之類，就一方面論，或可謂爲妨害箇性之發展・　就他方面論，則互助精神，圓滿適用，而社會之所由密集而永續也・　夫所謂「麋頂至踵利天下」者，質言之，則損己以利他而已・　利億萬人固利他，利一二人亦利他也・　汎愛無擇固利他，專注於其所親亦利他也・　己與他之利不可得兼時，當置他於第一位而置己於第二位，是之謂「損己而益所爲」，

是之謂墨道。今之匹夫匹婦，曷嘗誦墨子書？曷嘗知有墨子其人者？然而不知不識之中，其精神乃與墨子深相懸契。其在他國，豈曰無之？然在彼則爲畸行，在我則爲庸德。嗚呼！我國民其念之：此庸德者非他，乃墨翟禽滑釐孟勝田襄子諸聖哲，溉百餘年之心力以蒔其種於我先民之心識中，積久而成爲國民性之一要素焉。我族能繼繼繩繩與天地長久，未始不賴是也。復次：我國人二千年來言軍旅之事，其對於開邊黷武，皆輕賤而厭惡之；對於守土捍難，則最所尊崇。若關羽張巡岳飛之流，千百年後婦人孺子猶仰之如天神者，皆損軀於所職以衞國土禦外難者也。此種觀念，皆出於墨子之非攻而尊守。故吾國之豪傑童話，與他國多異其撰。故吾國史蹟中，對外雖無雄略，且往往受他族蹂躪；然始終能全

其祖宗疆守勿失墜，雖百經挫撓而必光復舊物者；則亦墨子之怯於攻而勇於守，其教入人深也。而斯義者，則正今後全世界國際關係改造之樞機，而我族所當發揮其特性以易天下者也。吾覆校所講竟，得此二義，輒寫以爲第二序。既以見學術之影響於國民性者至鉅，且以見治古學者之當周於世用也。

至墨子之經濟理想，與今世最新之主義多脗合；我國民疇昔疑其不可行者，今他人行之而底厥績焉；則吾書中既詳哉言之矣。

四月五日　啓超再記

墨子學案目錄

墨子學案

哲人傳記叢書

新會梁啓超述

第一章 總論

(一)墨子之生地及年代

太史公不爲墨子立傳，僅於孟子荀卿傳末附載二十四個字云：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，爲節用。或曰並孔子時，或曰在其後。」我們想在正史裏頭研究這位聖人的履歷，所得乃僅如此；真失望極了。因爲史文闕略，所以他的籍貫年代，都很發生問題。或說是魯人，(呂覽高誘注。)或說是宋人，(葛洪神仙傳，文選李善注，荀子楊倞注。)或說是楚人。(畢沅墨子

注序，武億授堂文鈔墨子跋。）宋人之說，因史漢都說墨子嘗爲宋大夫，所以傳誤。據公輸篇有「歸而過宋」一語，其非宋人可證。楚人之說，因墨子與魯陽文君有關係，魯陽，楚邑；疑他是魯陽人。考貴義篇稱：「墨子南遊於楚，」若自楚之魯陽往，當云遊郢，不當云遊楚。又稱：「墨子南遊使衛，」若自魯陽往衛，當云北遊。渚宮舊事載：「魯陽文君說楚惠王，曰，墨子北方賢聖人，」其非楚人可知。呂氏春秋愼大篇云：「公輸般將以楚攻宋，子墨子聞之，起自魯，十日十夜至郢。」魯陽距郢，不應如是其遠。據此看來，墨子魯人之說，當爲近眞。

墨子爲宋大夫之說，除孟荀傳外，還見於漢書藝文志。但我也不敢深信。查本書中，絕無曾經仕宋的痕跡。太

史公或因墨子曾救宋難，所以說他仕宋．　其實墨子救宋，專爲實行他的兼愛非攻主義，那裏論做官不做官呢？　墨子曾說：「道不行不受其賞，義不聽不處其朝．」（貴義篇）當時的宋國，就會行其道聽其義嗎？　墨子是言行一致的人，如何肯立宋之朝？　所以我想：墨子始終是個平民，沒有做過官的．

墨子年代問題，越發複雜了．　史記引或說：「並孔子時，」畢沅的考據，說他周赧王二十年還生存，前後相去二百多年．　據我的意見：考證這問題，當以本書所記墨子親見的人親歷的事爲標準，再拿他書所記實事做旁證反證．　我所信的，是：鄭繻公被弑後三年，（西紀前三九〇）墨子還未死．　吳起死時，（前三八一）墨子卻已死了．　墨子之死，總不出這前後八年間．　上推他的生年，總不能比公輸般小過三十歲；公輸般是

孔子卒前十年已生的．所以我推定墨子生於周定王元年至十年之間，（西紀前四六八至四五九）約當孔子卒後十餘年．（孔子卒於前四七九）墨子卒於周安王十二年至二十年之間，（西紀前三九〇至三八二）約當孟子生前十餘年．（孟子生於前三七二）

我另有一篇墨子年代考附在卷末，今不贅述．墨子的生地和年代，既大略確定，就可以觀察他的環境，研究他學說的淵源了。

（一）墨子的環境及其學說淵源

第一．古代封建社會，階級政治，春秋中葉，發達到最完滿，此後便盛極而衰了．孔子對於這種社會，雖常常慨歎他的

流弊，想加以矯正．但孔子並沒有從新改造的覺悟；不過欲救末流之弊，恢復原有的好處．墨子生孔子之後，時勢變遷，越發急轉直下．墨子又是個極端的人，不像孔子那種中庸性格．他覺得舊社會整個要不得，非從根本推翻改造不可．所以他所提倡幾條大主義，條條都是反抗時代潮流，純帶極端革命的色彩．革除舊社會，改造新社會，就是墨子思想的總根原．

第二　「尙文」本是周代特色；到春秋末年，「文勝」的弊端，越發顯著；漸漸成爲虛僞的社會．所以棘子成一派人，已經憤慨；說道：『君子質而已矣，何以文爲？』（論語）孔子作春秋，雖說是『變周之文，從殷之質；』（公羊傳）但孔子終是個中庸的人，固然不願意『文勝質則史，』也不願意『質勝文則野

；」一始終取調和態度．墨子以爲這樣救不了時弊，所以毅然決然，『背周道而用夏政．』（淮南子要略）

第三．墨子是看著三家分晉，田氏篡齊，楚越極盛强，秦也將次崛起．幾百年的世家，沒有幾家能保全；那些小國，都是朝不保暮．眼見戰國時代「殺人盈城殺人盈野」的慘狀，跟著就來．那向戌一流的「弭兵談」，是挽不轉這種狂瀾了．他要從社會心理上施一番救濟；所以提倡「兼愛」．再從「兼愛」的根本觀念上，建設「非攻」主義．

第四．貴族的奢侈，自古已然．春秋戰國之間，國愈大，物力愈豐，專制力愈强，奢侈的程度也跟著愈甚．再加以當時經濟狀況變遷，經濟上的兼幷與政治上的兼幷駢進．觀范蠡三致千金，子貢結駟連騎，可想見當時富族階級的勢力

了。貴富兩族，相競於奢侈，平民資產，被掠日甚。所以墨子特注意經濟組織的改造，要建設一種勞力本位的互助社會。

第五　墨子是一個無權無勇的人，他的主義，有甚麼方法能令他實現呢？　他是個大慈善家，斷不肯煽動人民流血革命；而且那時也不是羣衆運動的時代。　他沒有法子，只好利用古代迷信的心理，把這新社會建設在宗教基礎之上。　他的性格，本來是敬虔嚴肅一路，對於古代宗教，想來也有熱誠的信仰，所以借「天志」「明鬼」這些理論，來做主義的後援。

第六　墨子時，老子學說在社會上已很占勢力。　老子採絕對的自由放任主義，所以說：『無爲而治，』說：『不尙賢使民不爭。』　墨子注重「人爲，」以爲天下事沒有委心任運做得

好的。所以他主張干涉主義，主張賢人政治。他的篇名叫做「尙賢，」和老子的「不尙賢」正反對。他說要「上同而不下比，」(尙同上)壓制人民自由，實行「有爲而治」主義，都是對於老學的反動。

第七　墨子生於魯國，又當儒學極盛之時。魯號稱守禮之邦，是周代舊式文明的代表。儒學受了這影響，本來已帶幾分保守的色彩。尤可惜者，孔子卒後，諸大弟子相繼淪喪；獨子夏享高壽，且爲魏文侯師；所以他這一派獨盛行。子夏本是規模最狹的人，並不能傳孔學真相。於是儒者專講形式，漸漸腐敗下去了。墨子少年，也曾「學儒者之業，受孔子之術；既乃以爲其禮煩擾，傷生害事，糜財貧民；」(淮南子要略)於是自樹一幟。所以墨子創教的動機，直可謂

因反抗儒教而起．　本書魯問篇舉出儒教應反對的理由四件．說道：

「儒之道足以喪天下者四政焉：儒以天為不明，以鬼為不神，天鬼不說．此足以喪天下．又厚葬久喪，重為棺槨，多為衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見．此足以喪天下．又弦歌鼓舞，習為聲樂．此足以喪天下．又以命為有；貧富，壽夭，治亂，安危，有極矣，不可損益也．為上者行之，必不聽治矣，為下者行之，必不從事矣．此足以喪天下．」

墨子因儒者不說天鬼，所以說「天志」「明鬼」．因為儒者厚葬久喪，所以要「節葬」．因為儒者最重音樂，所以「非樂」．因為儒者信運命，所以「非命」．這四個主義，**都是對**

於孔學的反動．

(附言)這四件事中，第一第三第四，都是孔學的要點．獨第二件說孔子主張厚葬，未免冤枉了．論語記：「顏淵死，門人欲厚葬之．孔子不可．門人厚葬之．子曰：回也，視予猶父也，予不得視猶子也．」呂氏春秋安死篇記：「季孫有喪，孔子往弔．主人以璠璵收．孔子經庭而趨，歷級而上．曰：以寶玉收，譬之猶暴骸中原也．」此皆孔子反對厚葬之證． 但孔子凡事中庸，雖反對厚葬，亦不如墨子之極端薄葬耳．至於三年喪制，確是孔子所主張． 墨子之節葬論，其主要之點在反對久喪，所以「節葬」也算得孔學反動．

第八 當時因社會惡濁，厭世思想狠發達． 論語所記晨門荷蕢楚狂接輿丈人長沮桀溺一流人，都是看不過社會現狀，氣憤起來，打獨善其身的主意． 還有原壤楊朱這一派，看得更破，索性自已放恣了． 墨子以為厭世乃志行薄弱的人的

行。徑。；世。界。本。由。人。造。成。的。，固。然。不。可。厭。，也。不。該。厭。；所。以。反。抗。這。種。潮。流，「摩。頂。放。踵。利。天。下。爲。之。」至於楊朱一派，墨子更覺他可鄙了。所以反抗他，「要。以。自。苦。爲。極。」（莊子天下篇）

（二）墨子書

墨子這部書，漢書藝文志說是七十一篇，隋書經籍志以下各家記錄，都說是十五卷。今本卷數同隋志，篇數卻只有五十三，已亡了十八篇。（內八篇尚有目錄，十篇並錄亦亡。）而內中尚有三篇，決非墨家言，只算存得五十篇了。

墨子在先秦諸子中，最爲難讀。第一件：因爲這部書經孟子排斥過後，二千餘來的儒者，無人過問。所以沒有注釋，沒有校勘；脫簡譌文，觸目皆是。近來經畢沅王念孫孫

詒讓等校注之後，比前易讀多了；然不可解的地方仍不少。第二件：原書本來是質而不華，有許多當時的白話，今日極難索解。然則他爲甚麼用這種文體呢？有位墨者田鳩，（漢書藝文志有田俅子三篇，即此人所著。）曾說明這個理由。

「楚王謂田鳩曰：墨子者，顯學也；……其言多而不辯，何也？曰：昔秦伯嫁女於晉公子，……從文衣之媵七十人；至晉，晉人愛其妾而賤公女。此可謂善嫁妾而未可謂善嫁女也。……墨子若辯其辭，則恐人懷其文而忘其用，直以文害用也。」（韓非子外儲說左上篇）

觀此可知墨子文辭樸僿，是有意爲之。內中還有許多枝蔓拖沓的地方，非留心細讀，不能得其真意。但全書出於墨子自著者狠少，不可不知。

現存五十三篇，胡適把他分為五組，分得甚好。但我的意見，和胡氏微有異同。今采用他的分類，別為解釋。

- 第一類（卷一）
  - 甲 親士　修身　所染……這三篇非墨家言，純出偽託。可不讀。
  - 乙 法儀　七患　辭過　三辯……這四篇是墨家記墨學概要，很能提綱挈領，當先讀。
- 第二類
  - （卷二）尚賢上中下
  - （卷三）尚同上中下
  - （卷四）兼愛上中下
  - （卷五）非攻上中下
  - （卷六）節用上中　節葬下
  - （卷七）天志上中下
  - 卷八 明鬼下　非樂上
  - 卷九 非命上中下

  ……這十篇題目二十三篇，是墨學的大綱目，墨子書的中堅。篇中皆有「子墨子曰」字樣，可以證明是門弟子所記，非墨子自著。每題各有三篇，文義大同小異，蓋墨家分為三派，各記所聞。

  - 卷九 非儒下……這篇無「子墨子曰」字樣，不是記墨子之言。

- 墨子
  - 第三類
    - （卷十）經上下、經說上下
    - （卷十一）大取、小取
    - ……這六篇，魯勝叫他做墨辯，大半是講論理學。經上下當是墨子自著。經說上下，當是述墨子口說，但有後學增補。大取小取，是後學所著。
  - 第四類
    - （卷十一）耕柱
    - （卷十二）貴義、公孟
    - （卷十三）魯問、公輸
    - ……這五篇是記墨子言論行事，體裁頗近論語。
  - 第五類
    - （卷十四）備城門、備高臨、備梯、備水、備突、備穴、備蛾傅
    - （卷十五）迎敵祠、旗幟、號令、雜守
    - ……這十一篇是專言守禦的兵法，可緩讀。

欲治墨子，應據之校注本及應閱之參考書如下：

畢沅墨子注(經訓堂本，浙江局刻本)

孫詒讓墨子閒詁(自刻本)

王念孫讀墨子雜志(讀書雜志內)

張惠言墨子經說解(神州國光社本)

梁啓超墨學微(商務印書館飲冰室叢著本)

梁啓超墨經校釋(新印本)

胡適中國哲學史大綱(北京大學叢書本)

第二章　墨學之根本觀念——兼愛

墨學所標綱領，雖有十條，其實只從一個根本觀念出來，就是兼愛。孟子說：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下爲之。」這兩句話實可以包括全部墨子。「非攻」是從兼愛衍出來，最易明白，不用多說了。「節用」「節葬」「非樂」，也出於兼愛

•因爲墨子所謂愛是以實利爲標準；他以爲有一部分人奢侈快樂，便損了別部分人的利了；所以反對他。「天志」「明鬼」，是借宗教的迷信來推行兼愛主義。「非命」，因爲人人信有命便不肯做事不肯愛人了；所以反對他。

墨子講兼愛，常用「兼相愛交相利」六字連講，必合起來，他的意思纔明。兼相愛是理論，交相利是實行，這理論的方法。兼相愛是託爾斯泰的利他主義，交相利是科爾璞特金的互助主義。試先述墨子兼愛的理論：

「聖人以治天下爲事者也。不可不察亂之所自起。當（通嘗）察亂何自起？起不相愛。……子自愛不愛父，故虧父而自利。弟自愛不愛兄，故虧兄而自利，臣自愛不愛君，故虧君而自利。……雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不

慈臣，……皆起不相愛。……盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身不愛人，故賊人以利其身。……大夫各愛其家不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國不愛異國，故攻異國以利其國。……」（兼愛上）

此言人類種種罪惡，都起於自私自利。但把自私自利的心去掉，則一切罪惡，自然消滅。然則怎麼方法去掉這自利心呢？墨子說：

「凡天下禍篡怨恨，……以不相愛生也。是以仁者非之既以非之，何以易之？……以兼相愛交相利之法易之」（兼愛中）

「非人者必有以易之。若非人而無以易之，……其說將必無可焉。是故子墨子曰：「兼以易別」……吾本原兼之所生，

天下之大利者也• 吾。本。原。別。之。所。生。，天。下。之。大。害。者。也。• ……以兼為正，是以聰耳明目，相。與。視。聽。乎？ 是以股肱畢强，相。為。動。宰。乎？ 而有道肆相教誨• 是以老而無妻子者，有所持養以終其壽，幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身• ……」(兼愛下)

墨子最要緊一句話，是『兼以易別•』 他替當時的君主起一個綽號，叫做「別君，」替當時士大夫起一個綽號，叫做「別士•」 他們的「墨者，」自己就號做「兼士•」 兼和別的不同在那裏呢？ 老實說一句：承。認。私。有。權。的。叫。做。「別。」，不承。認。私。有。權。的。叫。做。「兼。」• 向來普通的教義，都是以自己為中心，一層一層的推出去• 所以說：『天下之本在國，國之本在家，家之本在身•』 孔子講的社會倫理，都以此為立腳點• 所以

最要緊是一個「恕」字，專以己度人。既已愛自己，便連自己同類的人也要愛他；愛自己的家，也愛別人的家；愛自己的國，也愛別人的國；孔子講的汎愛，就是從這種論式演繹出來。但孔子和墨子有根本不同之處。孔子是有「己身」「己家」「己國」的觀念，既已有個「己」，自然有個「他」相對待；「己」與「他」之間，總不能不生出差別。所以有『親親之殺尊賢之等；』在舊社會組織之下，自然不能不如此。墨子卻以爲這種差別觀念，就是社會罪惡的總根原，一切乖忤，詐欺，盜竊，篡奪，戰爭，都由此起。（兼愛中篇云：『是故諸侯不相愛，則必野戰。家主不相愛，則必相篡。人與人不相愛，則必相賊。君臣不相愛，則不惠忠。父子不相愛，則不慈孝。兄弟不相愛，則不和調。天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起

者，以不相愛生也．」） 因爲既有個己身以示「別」於他身，到了彼我利害衝突時候，那就損害他身以利己身，也顧不得了．既有個己家己國以示「別」於他家他國，到了彼我利害衝突時候，那就損害他家他國以利己家己國，也顧不得了． 在這種組織之下．講汎愛，墨子以爲是極矛盾，極不徹底． 他說：

「愛人，待周愛人然後爲愛人． 不愛人，不待周不愛人．不周愛，因爲不愛人矣．」（小取）

他的意思以爲：不必等到甚麼人都不愛纔算不愛人，只要愛得不周徧，（有愛有不愛）便算不愛人了． 差別主義，結果一定落到有愛有不愛，墨子以爲這就是「兼相愛」的反面，成了個「別相惡」了． 所以說：「本原別之所生，天下之大害．」

然則兼相愛的社會便怎麼樣呢？ 墨子說：

「視人之室若其室，誰竊？視人之身若其身，誰賊？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？」（兼愛上）

簡單說：把一切含著「私有」性質的團體都破除了，成為一個「共有共享」的團體；就是墨子的兼愛社會。

這種理論，固然是好，但往古來今許多人，都疑他斷斷不能實現。當時就有人詰難墨子，說道：「卽善矣，雖然，豈可用哉？」墨子答道：「用而不可，雖我亦將非之。焉有善而不可用者？」（兼愛下）墨子是一位實行家，從不肯說一句偏於理想的話。他論事物的善惡，專拿有用無用做標準。他以為「善」的範圍和有用的範圍，一定適相脗合。若不能適用的事，一定算不得「善」。他的根本觀念既已如此，所以他自然是確信兼愛社會可以實現，纔肯如此主張。墨子何以證明他

必能實現呢？墨子以為從人類的利己心，也可以得著反證．

他說：

「吾不識孝子之為親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，卽(同則)欲人之愛利其親也．然卽(同則)吾惡(同何)先從事卽(同乃)得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親乎？意我先從事乎惡賊人之親，然後人報我以愛利吾親乎？卽(同則)必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也．……大雅之所道曰：「無言而不讎，無德而不報．投我以桃，報之以李．」此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也．」(兼愛下)

墨子還引許多古代聖王兼愛的例證，如成湯為民求雨以身為犧牲之類，說明兼愛並不是不能實行．古代社會，是否

有這種理想的組織，我們雖不敢輕下判斷．但現在俄國勞農政府治下的人民，的確是實行墨子「兼以易別」的理想之一部分．他們是否出於道德的動機，姑且不論；已足證明墨子的學說，並非「善而不可用」了．

墨子的兼愛的主義，和孔子的大同主義，理論方法，完全相同．但孔子的大同，並不希望立刻實行；以爲須漸漸進化，到了「太平世」纔能辦到．在進化過渡期內，還拿「小康」來做個階段．墨子卻簡單明瞭，除了實行兼愛，不容有別的主張．孔墨異同之點在此．

非攻主義，是由兼愛主義直接衍出．既已主張兼愛，則「攻」之當「非」，自然不成問題，爲甚麼還要特標出來做一種主義呢？因爲當時軍國主義，已日見發達；多數人以爲國際

上。道。德。和。個。人。道。德。不。同。，覺。得。爲。國。家。利。益。起。見。，無。論。出。甚。麽。惡。辣。手。段。都。可。以。· 墨子根本反對此說。他說：

「今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲爲政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚，其不義又甚入人園圃竊桃李。是何故也？以虧人愈多，其不義茲甚，罪益厚。至入人欄廄馬牛者，其不仁義又甚攘人犬豕雞豚。此何故也？以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，杝其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廄取人馬牛。此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君皆知而非之，謂之不義。今至大爲攻國，則弗知非，從而譽之謂之義，此可謂知義與不義之別乎？殺

一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往，殺十人，十重不義，必有十死罪矣；殺百人百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之謂之義，情不知其不義也。故書其言以遺後世，若知其不義也，夫奚說書其不義以遺後世哉？今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白；則以此人不知白黑之辯矣。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘；則必以此人爲不知甘苦之辯矣。今小爲非則知而非之；大爲非攻國則不知非，從而譽之謂之義，此可謂知義與不義之辯乎？是以知天下之君子也，辯義與不義之亂也。」（非攻上）

墨子這段話，用極嚴密的論法，辯斥那些「褊狹的愛國論，」可謂痛快淋漓。不獨是發明「非攻」眞理，而且教人將所得

的觀念來實地應用·讀此並可以知道墨子做學問的方法了·

反對戰爭的議論，春秋末年已經萌芽·宋向戌倡晉楚弭兵，就是一種趨時之論·但這是政治家的策略，彼此並無誠意，正與前俄皇亞力山大提倡海牙平和會相同，在思想界可謂毫無勢力·孟子的「春秋無義戰，」算是有力的學說，可惜措詞太隱約了·認真標立宗旨，大聲疾呼，墨子算是頭一個·後來尹文宋鈃，都是受墨子學說的影響，繼續鼓吹·但墨子還有格外切實可行的地方，和普通之「寢兵說」不同·墨子所「非」的，是「攻」，不是「戰」·質言之，侵略主義，極端反對；自衛主義，卻認爲必要·墨子門下，人人都研究兵法·本書備城門以下十一篇所講都是·墨子聽見有某國要攻人的國，就跑去勸止他·若勸他不聽，他便帶起一羣門生去

替那被攻的國辦防守。有這一著，然後非攻主義纔能貫徹。墨子所以異於空談弭兵者在此。（例證詳下文）

第三章　墨子之實利主義及其經濟學說

自孟子說：「何必曰利？亦有仁義而已矣。」後世儒者，因此以言利爲大戒。董仲舒更說：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」於是一切行爲，專問動機，不問結果，弄。得。道。德。標。準。和。生。活。實。際。距。離。日。遠。，真。是。儒。家。學。說。莫。大。的。流。弊。。其實孔子也並不如此。一部易經，個個卦都講「利」。孔子說：『利者義之和，』說：『以美利利天下，』說：『樂其樂而利其利，』何嘗說利是不好？不過不專拿「利」來做道德標準罷了。

墨子不然．**道德利實利不能相離**，**利不利就是善不善的標準**．　書中總是愛利兩字並舉．　如：『兼相愛交相利，』（兼愛中下）『愛利萬民，』（尚賢中）『兼而愛之從而利之，』（同上）『衆利之所生何自生？　從愛人利人生，』（兼愛下）『愛人者人亦從而愛之，利人者人亦從而利之，』（兼愛中）『天必欲人之相愛相利，』（法儀）『若見愛利國者必以告，亦猶愛利國者也．』（尚同下）　諸如此類，不可枚舉．　以常識論，愛的目的在人，利的目的在已，兩件事像很不相容．　然而墨子卻把他打成一丸．　第一件：可以見他所謂「利」，一定不是褊狹的利己主義，第二件：可以見他所謂「愛」，必以有利爲前提．　他說：『忠信相連，又示之以利，是以終身不厭．』（節用中）簡單說：**從經濟新組織上建設兼愛的社會**．　這是墨學特色．

經濟學的原字 Economy ，本來的訓話，就是「節用」。所以墨子的實利主義，拿「節用」做骨子。「節葬」不過「節用」一端，「非樂」也從「節用」演繹出來。今綜合這幾篇來研究「墨子經濟學」的理論。

研究墨子的經濟學，須先從消費方面起點。墨子講消費，定出第一個公例。是：

「以自苦為極。」（莊子天下篇）「凡足以奉給民用則止。」（節用中）

墨子以為：人類之欲望，當以維持生命所必需之最低限為標準。飲食是：「黍稷不二，羹胾不重；飯於土塯，啜土鉶。」（節用中）衣服是：「冬以圉（禦也）寒，夏以圉暑。」（節用上）宮室是：「高足以辟（同避）潤濕，邊足以圉風寒，上足以待霜雨露，牆高足以別男女。」（辭過）只要這樣就彀了。若超

過這限度，就叫做奢侈・墨子以爲：凡奢侈的人，便是侵害別人的生存權・所以加他個罪名，說是：

「暴奪人衣食之財・」(節用中)

近代馬克思一派，說：資本家的享用，都是從掠奪而來這種立論根據，和二千年前的墨子正同・

講到生產方面，墨子立出第二個公例・是：

「諸加費不加利於民者弗爲・」(節用中)「凡費財勞力不加利者不爲也・」(辭過)

墨子以爲：生產一種物事，是要費資本費勞力的，那麼，就要問：費去的資本勞力能彀增加多少效用？所費去的和所增得的比較，能否相抵而有餘？試拿衣服來做個例：墨子說：「衣服，適身體和肌膚而足矣・……錦繡文采靡曼之

衣，……此非云益煖之情也。 單（同殫，盡也。）勞力，畢歸之於無用也。 ……」（辭過）他的意思以爲：穿衣服的目的，不過取其能煖；穿綢比穿布並不加煖；所以製綢事業，就是「加費不加利於民。」

墨子非樂的主張，就是從這個公例衍生出來。 他說：「若聖王之爲舟車也，卽我弗敢非也。 古者聖王亦嘗厚斂乎萬民以爲舟車。 旣以（同已）成矣。 曰：吾將惡許用之？（惡許猶言何許，言用之何處也。） 曰：舟用之水，車用之陸；君子息其足焉，小人休其肩背焉。 故萬民出財齎而予之，不敢以爲慼恨者，何也？ 以其反中民之利也。 然則「樂」，反中民之利亦若此，卽我弗敢非也。」（非樂上）這是說：音樂是「加費不加利於民」的事，所以要反對他

墨子以爲總要嚴守這個公例，將生產力用到有用的地方，纔合生產真意義。所以他說：「把那些闊人所嗜好的「珠玉鳥獸犬馬」去掉了，挪來添補「衣裳宮室甲盾舟車之數」，立刻可以增加幾倍。」（節用上）

墨子更把這種觀念擴充出去，以中用不中用爲應做不應做的標準。凡評論一種事業一種學問，都先問一句：「有甚麼用處。」如：

「問於儒者曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」子墨子曰：「子未我應也。」今我問曰：「何故爲室？」曰：「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也。」則子告我爲室之故矣。今我問曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」是猶曰：「何故爲室？」曰：「室以爲室也。」」（魯問）

這是墨學道德標準的根本義。 若回答不出個「甚麼用處來。」那麼，千千萬萬人說是好的事，墨子也要排斥的。

墨子這種經濟思想，自然是以勞力為本位。 所以「勞作神聖，」為墨子唯一的信條。 他於是創出第三個公例。 是：

「賴其力則生，不賴其力則不生。」（非樂上）

墨子說：人和禽獸不同。 禽獸是：「因其羽毛以為衣裘因其蹄蚤以為絝屨，因其水草以為飲食。」 所以不必勞作，而「衣食之材已具。」 人類不然，一定要：「竭股肱之力，亶（殫也．殫盡也。）其思慮之智，」纔能維持自己的生命，所以各人都要有「分事。」 甚麼叫做分事呢？ 就是各人自己分內的職業。（以上節譯非樂上篇原文） 墨子於是感覺有分勞的必要，又創出第四個公例。 說道：

「各從事其所能。」(節用中)「各因其力所能至而從事焉。」(公孟)

墨子設一個譬喻。說道：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，(同掀)然後牆可成也。」(耕柱) 有些人「竭股肱之力，」有些人「亶其思慮之智；」無論是筋力勞作，或是腦力勞作，只要盡本分去做，都是可敬重的。只有那些「貪於飲食惰於從事」的人，墨子便加他一個惡名，叫做「罷(同疲)而不肖」了。(非命上)

在這種勞力本位的經濟學說底下，自然是把時間看得很貴重。墨子於是又創出第五個公例。說道：

「以時生財，財不足則反之時。」(七患)

「光陰即金錢」Time is money 這句格言，墨子是看得最認真的。他所以反對音樂，就因為這個原故。他說：「那些「王

公大人」們日日聽音樂，還能「早朝晏退聽獄治政」嗎？　農人日日聽音樂，還能「蚤出暮入耕稼樹藝多聚菽粟」嗎？　婦人日日聽音樂，還能「夙興夜寐紡績織紝」嗎？　所以斷定音樂是「廢。國。家。之。從。事。」（非樂上）　他反對久喪，也是因爲這個原故．他說：「儒教的喪禮：君，父，母，妻，長子，死了，都服喪三年；伯，叔，兄，弟，庶子，死了，都服喪一年；其餘族人親戚，五月三月不等；這樣，人生在世幾十年，服喪的日子倒占了大半，還有什麼時候去做工呢？　而且服喪的時候，做成許多假面孔，「相率強不食以爲飢，薄衣而爲寒；」「扶而能起杖而能行．」　鬧到「面目陷陬，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不健強．」　這不是於衛生大有妨礙嗎？　這不是減削全社會的勞力嗎？　所以斷定「久。喪。爲。久。禁。從。事。」（節葬下）

墨子又極注意人口問題．他有第六個公例．是：

「欲民之衆而惡其寡．」(辭過)

墨子的人口論，和瑪爾梭士的人口論，正相反．瑪爾梭士愁的是人多，墨子愁的是人少．人少確是當時的通患．所以梁惠王因『寡人之民不加多，』就對著孟子發牢騷．(孟子梁惠王篇)商鞅弄許多把戲，『徠三晉之民．』(商君書墾令篇)墨子對於這問題，第一是：主張早婚．他的制度，『是丈夫年二十：毋敢不處家；女子年十五：毋敢不事人．』(節用上)第二是：反對蓄妾．他說：『內無拘女，外無寡夫，則天下之民衆，故蓄私不可不節．』(辭過)這些主張，都是以增加人口爲增加勞力的手段，所以看得很鄭重．反對久喪，也是爲這個原故．因爲儒家喪禮，禁男女同棲．服喪時候很多，於人口繁

殖自有妨礙。墨子說：「此其爲敗男女之交多矣。以此求衆，譬猶使人負劍而求壽也。」（節葬下）反對戰爭，也是爲這個原故。他說：「戰爭除病死戰死不計外，而且攻伐隣國，久者終年，速者數月，男女久不相見，此所以寡人之道也。」（節用上）這都是注重人口問題的議論；雖然見解有些幼稚，但在當日也算救時良藥了。

最後講到分配方面，墨子定出第七個公例。是：

「有餘力以相勞，有餘財以相分。」（尙同上）

自己的勞力和光陰，做完了自己分內事業，還有餘暇，拿去幫別人做；這就是「餘力相勞。」自己的資財，維持自己一身和家族的生活，還有餘暇，拿去分給別人；這就是「餘財相分。」這兩句話墨子書中講得最多。（天志篇辭過篇兼愛篇皆有。）

其。實。只。是。「交。相。利。」三。個。字。的。解。釋。・節葬篇說：「疾。從。事。爲。，人。爲。其。所。能。以。交。相。利。，」意義更爲明瞭・餘力相勞，就是孔子講的『力惡其不出於身也，不必爲己・』餘財相分，就是孔子講的『貨惡其棄於地也，不必藏諸己・』（禮記禮運篇）兩聖人的經濟學說，同歸宿到這一點・質而言之，都。是。夢。想。一。種。完。全。互。助。的。社。會。

我想：現在俄國勞農政府治下的經濟組織，很有幾分實行墨子的理想・內中最可注意的兩件事：第一件：他們的衣食住，都由政府干涉；任憑你很多錢，要奢侈也奢侈不來；墨子的節用主義，真做到徹底了・第二件：强迫勞作，絲毫不肯放鬆；很合墨子「財不足則反諸時」的道理・雖然不必「日夜不休以自苦爲極，」但比諸從前工黨專想減少工作時刻，卻

是强多了。墨子說：『安有善而不可用者，』看勞農政府居然能彀實現，益可信墨子不是個幻想家了。

墨家非攻，儒家亦非攻。儒家非攻，專是義不義問題。墨家非攻，義不義問題之外，還有個利不利問題。非攻上是說攻的不義，非攻下是說攻的不利。墨家的宋牼，想說秦楚罷兵。儒家的孟子問他：『說之將何如？』宋牼說：『我將言其不利也。』孟子說：『先生之志則大矣，先生之號則不可。』這就是儒墨不同之點，墨子說非攻的不利，有個很妙的譬喩：

『大國之攻小國，譬猶童子之爲馬。童子之爲馬，足用而勞今大國之攻小國，攻者，(即被攻者)農夫不得耕，婦人不得織，以守爲事。攻人者，亦農夫不得耕，婦人不得織，

以攻爲事．」(耕柱)

這段話，簡單說：就是「彼此不上算．」墨子無論說甚麼事理，都要從「上算不上算」上頭比較一番．和董子明其道不計其功的學說，恰好是個反面．

墨子把「利」字的道理，真是發揮盡致．孔子說：「利者義之和，」已經精到極了；墨子經上篇直說：「義利也，」是說：利卽是義，除了利別無義． 因此他更替這個「利」字下了兩條重要的界說：

界說一： 凡事利餘於害者謂之利，害餘於利者謂之不利．他說：

「斷指以存擘，利之中取大，害之中取小也． 害之中取小者，非取害也，取利也．」(大取)

有時明明看著是有害的事情；還要做他；(如斷指)表面看來，豈不是和實利主義相悖嗎？　其實不然，因爲是利餘於害纔取他。取他畢竟是取利不是取害。　反之，害餘於利的事情，萬不要取。

墨子解釋攻國之害餘於利，說：

「然而何爲爲之？　曰：我貪伐勝之名及得之利故爲之。　子墨子曰：計其所自勝，無所可用也，計其所得，反不如其所喪。」(非攻中)

這是表面看著像有利，其實害比利大，所以不要取。

這是計較利害到極精處。

界說二：　凡事利於最大多數者謂之利，利於少數者謂之不利。

墨子說：

「飾攻戰者言曰：南則荆吳之王；北則齊晉之君。　始封於天

下之時，其土之方，未至有數百里也。人徒之衆，未至有數十萬人也。以攻戰之故，土地之博，至有數千里也；人徒之衆，至有數百萬人；故當攻戰而不可爲也。「子墨子曰：雖四五國則得利焉；猶謂之非行道也。譬若醫之藥人有病者然。今有醫於此，和合其祝藥之於天下之有病者；而藥之。萬人食之，若醫四五人得利焉；猶謂之非行藥也。」

（非攻中）

少數人格外占便宜得利益，從這少數人方面看，誠然是有利了；卻是大多數人受了他的害。從墨子愛利天下的眼光看來，這決然是害，並不是利。反之，若是少數人喫虧，多數人得好處，墨子說他是利。所以他說：

「殺己以存天下，是殺己以利天下。」（大取）

「殺己」豈不是大不利的嗎？因爲殺了一個「己」能存得了天下，所以打起算盤來，依然有利．英人邊沁主張樂利主義，拿「最大多數之最大幸福」做道德標準，墨子的實利主義，也是如此．

然則墨子這種學說，到底圓滿不圓滿呢？我曾說過，墨子是個小基督．從別方面說，墨。子。又。是。個。大。馬。克。思。．馬克思的共產主義，是在「唯物觀」的基礎上建設出來．墨。子。的。「唯。物。觀。，」比。馬。克。思。還。要。極。端。．他講的有用無用有利無利，專拿眼前現實生活做標準，拿人類生存必要之最低限度做標準．所以常常生出流弊．卽如他所主張『男子二十處家女子十五事人，』依我們看來，就不如孔子所主張『男子三十而娶女子二十而嫁．』墨子只知道早婚可以增加人口增加勞力，卻不知

道早婚所產的兒女，體力智力都薄弱，勞力的能率卻減少了。墨。子。學。說。最。大。的。缺。點，莫。如。「非。樂。」他總覺得娛樂是廢時失事，卻不曉得娛樂和休息，可以增加「物作的能率。」若使墨子辦工廠，那「八點鐘制度」他定然反對的。若使墨子辦學堂，一定每天上課十二點鐘，連新年也不放假。但這種辦法對不對，真可以不煩言而決了。儒家有一位程繁，駁他的非樂論，說道：

「昔者諸侯倦於聽治，息於鐘鼓之樂；………農夫春耕夏芸秋收冬藏，息於瓴缶之樂。今夫子曰：『聖王不爲樂，』此譬之猶馬駕而不稅，弓張而不弛，無乃非有血氣者所能至耶？

（三辯）

墨子對於這段話的反駁，就很支離，不能自圓其說。

這總算墨學的致命傷了．莊子批評墨子，說：

「其道太觳，使人憂，使人悲，其行難為也．恐其不可以為聖人之道．反天下之心，天下不堪．墨子雖能獨任，奈天下何．」（天下篇）

莊子是極崇拜墨子的人，這段批評，就很替墨子可惜．墨子的實利主義，原是極好；可惜範圍太窄了，只看見積極的實利，不看見消極的實利．所以弄到只有義務生活，沒有趣味生活．墨學失敗最重要的原因，就在此．

第四章　墨子之宗教思想

「天志」「明鬼」「非命」三義，組成墨子的宗教．墨子學說，件件都是和時代潮流反抗；宗教思想亦其一也．說天說

鬼，原是古代祝史的遺教．春秋戰國時，民智漸開；老子孔子出，大闡明自然法；這類迷信，已經減去大半了．像墨子這樣極端主張實際主義的人，倒反從這方面建設他學術的基礎，不能不算奇怪．試把他所說的仔細研究一番．

墨子的「天」和老孔的「天」完全不同．墨子的「天」，純然是一個「人格神，」有意欲，有感覺，有情操，有行爲．所以他的篇名，叫做天志．墨子說：

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，以度天下之方圜．曰：中者是也，不中者非也．』（天志上）

『子墨子之有天之意也，上將以度王公大人之爲刑政也；下將以量天下之萬民爲文學出言談也．觀其行順天之意謂之善意行，反天下之意，謂之不善意行．』（天志中）

這是說當以天的意志爲衡量一切事物之標準． 然則天的意志到底怎麼樣呢？ 墨子說：

『天欲人之相愛相利，不欲人之相惡相賊．』(法儀)

何以見得呢？ 墨子說：『以其兼而愛之兼而利之．』又何以見得天是「兼愛兼利」呢？ 墨子說：『以其兼而有之兼而食之．』 墨子欲證明天之「兼有兼食，」因設爲譬喻．說道：

『天之有天下也，無以異乎國君之有四境之內也． 今國君夫豈欲其臣民之相爲不利哉？』(天志上)

『楚之王食於楚四境之內，故愛楚之人；越王食於越，故愛越之人． 今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也．』(天志下)

墨子既斷定天志是兼愛，於是天的賞罰，有了標準了．

他說：

「順天意者，兼相愛交相利，必得賞．反天意者，別相愛，交相賊，必得罰．」（天志上）

「然有不爲天之所欲而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲而爲人之所不欲矣．人之所不欲者何也？曰：疾病禍祟是也．」（天志中）

讀此，可知墨子講天志，純。是。川。來。做。兼。愛。主。義。的。後。援。．質言之，是勸人實行兼愛的一種手段罷了．然則這種手段有多大效果呢？據我看，很是微薄．第一層：墨子證明天志一定是兼愛，他的論據就是「天兼有兼食．」何以能證明天是「兼有兼食」呢？畢竟拿不出證據來．他說「天兼愛，」和老子說「天地不仁，」正是兩極端的話，到底誰是誰非？誰

也找不出最高法庭來下這判語。第二層：「疾病禍祟，」是否由天作主？ 若如近世科學昌明後，找出非由天作主的證據，墨子立論的基礎，便完全破壞。 第三層：墨子不講良心上的道德責任，專靠禍福來勸懲，立論是否圓滿？ 墨子說：「踐履道德得福，否則得禍；」假如有人說：「我不願得福而願得禍，」（人激於意氣時，便往往如此。）墨子將奈之何？ 何況禍福報應還是縹緲無憑呢？ 第四層：墨子的天志，和基督教很相像；但有一點大不同處。 基督教說靈魂，說他界，墨子一概不說。

靈魂他界，沒有對證，禍福之說，勉強還可以維繫。 專言現世的禍福，越發不能自完。 墨子提倡苦行，和基督教及印度各派之教相同。 但他們都說有靈魂，所以在極苦之中，卻別有個安慰快樂的所在。 墨子若是專講道德責任，不拿利害

計較來歆動人，也還罷了．　他卻又不然，專說的是利害問題．利害和苦樂有密切關係，此本易明之理．　他的非樂主義，已經要人把肉體的快樂，犧牲淨盡，問有甚麼別的快樂來替代呢？　卻沒有．　頂多說我「所行合義，心安理得，」算是一種安慰．　如此豈不是歸到極端的「良心責任說」嗎？　他卻又不以爲然．　墨子本是一位精於論理學的人，講到「天志」，卻罅漏百出，所論證多半陷於「循環論理．」　我想都是因「天志論」自身，本難成立．　墨子要勉强把來應用，未必不是他失敗的一原因哩．

「天志」之外，還加上「明鬼」，越發贅疣了．　墨子的明鬼論，不外借來幫助社會道德的制裁力．　他說：

「吏治官府之不絜廉，男女之爲無別者，有鬼神見之．　民之

爲淫暴寇亂盜賊……奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之•」（明鬼下）

墨子明鬼的宗旨，握要處就在此• 所以他引證許多鬼的故事，講的都是報讎作祟，叫人害怕• 至於鬼神有無的問題，他並不在學理上求答案，乃在極粗淺的經驗論求答案，實在沒有甚麽價值•

墨子這種宗教思想，純是太古的遺物，想是從史角傳來• 在他這種乾燥生活裏頭，若並此而無之，自然更不能維繫人心• 但這種思想，對於他的學說的後援力，其實也很薄弱；徒然獎勵「非理智的迷信•」 我們不能不爲墨子可惜了•

墨子的宗教思想，有一個附屬主義，曰「非命•」 這個主義，直擣儒道兩家的中堅，於社會最爲有益• 「命」是儒家

根本主義之一，儒說之可議處，莫過此點．我國幾千年的社會，實在被這種「命定主義」阻卻無限的進化．墨子大聲疾呼排斥他，真是思想界一線曙光．主張有命說的，列子力命篇最爲明瞭，今先引來參證：

「力謂命曰：若之功奚若我哉？命曰：汝奚功於物而欲比朕．力曰：壽夭窮達貴賤貧富，我力之所能也．命曰：彭祖之智，不出堯舜之上，而壽八百．顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八．仲尼之德，不出諸侯之下，而困於陳蔡．殷紂之行，不出三仁之上，而居君位．季札無爵於吳，田恆專有齊國，夷齊餓於首陽，季氏富於展禽；若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡耶？力曰：若如是言，我固無功於物而物若此耶？

此則若之所制耶？　命曰：既謂之命，奈何有制之者耶？朕直而推之，曲而任之，自壽自夭自窮自達自貴自賤自富自貧；朕豈能識之哉？」

「力」與「命」確是兩件對待的東西，有命說和力行說，確不能相容。　像列子這種主張，人人都是生下地來，已經命定，還要做甚麼事呢？　所以墨子痛駁他，說道：

「今也王公大人之所以早朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢怠倦者何也？　曰：彼以爲强（强猶勤也）必治，不强必亂；强必寧，不强必危；故不敢怠倦。　今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫其思慮之知；內治官府，外斂關市山林澤梁之利，以實官府；而不敢怠倦者何也？　曰：彼以爲强必貴，不强必賤，强必榮，不强必辱；故不敢怠倦。　今也農夫之所以

蚤出暮入，强乎耕稼樹藝，多聚升粟；而不敢怠倦何也？曰：彼以爲强必富，不强必貧；强必飽，不强必饑；故不敢怠倦。 今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝，多治麻絲葛緒捆布縿；而不敢怠倦者何也？ 曰：彼以爲强必富，不强必貧；强必煖，不强必寒；故不敢怠倦。 今雖毋在乎王公大人，若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣；卿大夫必怠乎治官府矣；農夫必怠乎耕稼樹藝矣；婦人必怠乎紡績織紝矣。 王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我以爲天下必亂矣。 農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織紝，則我以爲天下衣食之財，將必不足矣。—(非命下)

墨子所以反對定命說的原因，在此。 要而論之，定命說若成立，人類便沒有了自由意志，那麼，連道德標準都沒有

了・人類便沒有了自動力，那麼，連甚麼創造都沒有了・那麼，人類社會便是死的，不是活的；便是退化的，不是進化的・所以墨子非命，是把死社會救活轉來的學說・ 我舊著墨學微裏頭，有一段話引申墨義，附錄以供參考：

命之果有果無之一問題，墨子答案，壁壘未堅・ 今請演其言外之旨・物競天擇一語，今世稍有新智識者，類能言之矣・ 曰優勝劣敗，曰適者生存；此其事似屬於自然，謂爲命之範圍可也・ 雖然，若何而自勉爲優者適者，以求免於劣敗淘汰之數；此則純在力之範圍，於命絲毫無與者也・ 夫沙漠地之動物，其始非必皆黃色也；而黃者存，不黃者滅・ 冰地之動物，其始非必皆白色也；而白者存，不白者滅・ 自餘若烏賊之吐墨，虎之爲斑紋，樹蟲之作枝葉形；諸同此例者，不可枚舉・ 其一存一滅之間，似有命焉・ 及其究竟，則何以彼能黃而我獨不黃，彼能白而我獨不白，彼能吐墨爲斑紋爲枝葉形而獨我不能；是亦力有未至也・ 推言之

，則一人在本團體中或適或不適；一團體在世界中或適或不適；皆若此而已． 故明夫天演公例者，必不肯棄自力於不用而惟命之從也． 難者曰：生物學家之言物競也，謂物類死亡之數，必遠過於所存． 且如一草之種子，散播於地者以萬數，使皆悉存，則不轉瞬而將爲萬草，乃其結局，不得一二焉．何也？ 則其落地之時刻有先後，所落之地段有燥濕肥瘠；若是者不謂之命得乎？ 應之曰：斯固然矣． 雖然，使兩種子同在一時同落一地，其一榮一悴之間；必非力無以自達矣． 然猶未足以服難者之說． 吾以爲力與命對待者也． 凡有可以用力之處，必不容命之存立．命也者，僅偷息於力以外之閑地而已． 故有命之說，可以行於自然界之物，而不可以行於靈覺界之物． 今之持有命無命之爭辯者，皆人也；靈覺界最高之動物也． 故此名詞，決非我同類之所得用也． 夫彼草種之或飄茵或墮溷也，彼其本身當時，無自主力之可言也． 故命之一語可以驕橫恣睢以支配之． 一入於靈覺界，有絲毫之自主力得以展布者，則此君遂消滅而無復隙地之可容． 難者之說，不足以助其成立明矣． 若

夫彭壽而顏夭也，跖富而惠貧也，田恒貴而孔子賤也。持有命論者，以是爲不可磨滅之論據，其實非也。蓋一由於社會全體之力未盡其用，而偏枯遂及於個人者；一由不正之力之濫用，而社會失其常度者。且如顏子之夭也，或其少年治學，不免太劬；或爲貧困所迫，未盡養生之道。其果坐此等原因以致之否，吾輩今日，無從論斷。若果有之，則力未盡，非命之爲也，藉曰無矣。顏子之對於己身之責任，其力已無不盡矣。則其所以至此之故，必由其父母遺傳之有缺點也。否則幼時於養育之道未盡善也，否則地理上人事上有與彼不相協也；是則由社會全體之力有未盡使然也。且使醫學大明，繕生之思想與其方法大發達。則顏子斷不至有羸弱之遺傳，斷不至有失宜之養育；而地理上人事上有何種障礙，皆可以排而去之。顏子或竟躋上壽，未可知也。不觀統計學家所言乎？十七世紀歐洲人，平均得壽僅十三歲。十八世紀，平均得壽二十歲。十九世紀，乃驟增至平均得壽三十六歲。然則壽夭者，必非命之所制，而爲力之所制；昭昭明甚矣。若乃貧富貴賤，則因其社會全體之力，

或用之正，或用之不正；而平不平生焉．　夫力也者，物競界中所最必要者也．　而在矯糅造作之社會，則物競每不能循常軌而行，且競之道時或緣中絕．　如彼「喀私德」制度之社會，或生而爲貴族，或生而爲平民．當吾投胎之時，誠有如草種之偶茵偶溷，及既出生後，而遂不能自拔；此世俗論者之所謂命也．　雖然，曾亦思此等制度，果能以人力破除之耶？抑終不能以人力破除之耶？　且使盎格魯撒遜人，至今而猶爲維廉第一以前（十六世紀前）之狀態也，則的士黎里斷不敢望爲大宰相，林肯斷不敢望爲大總統；則亦曰命也！命也！而已，而何以今竟若此．　故知夫力也者，最後之戰勝者也．　子墨子曰：「命者暴王作之．」（非命上）至言哉，至言哉．　吾以爲命說之所從起，必自專制政體矯誣物競壅窒物競始矣．就其最淺者論之，如科舉制度之一事，取彼盡人所能爲而優劣程度萬不能相懸絕之八股試帖楷法策論，而限額若干名以取之．　以此爲全國選舉之專途，其勢不能不等於探籌兒戲，應舉者雖有聖智，無可以用其力之餘地也．而一升一沈之間，求其故而不得．　夫安得不仰天太息曰命也！命也

！而已。吾中國數千年來社會之制度，殆無一不類是。故使國民彷徨迷惑，有力而不能自用。然後信風水信鬼神信氣運、信術數種種謬想，乃蟠踞於人人之腦際，日積日深，而不能自拔。貧富貴賤有命之說，其最初之根原，皆起於是。然此果足為有命說之根據乎？一旦以力破此制度，則皮不存而毛焉附矣。其他如喪亂也，偏災也，癘疫也；皆咸諉諸命而無異詞者也。豈知立憲政體定，則喪亂何從生；交通事業成，則偏災何從起；衛生預防密，則癘疫何從行。故以今日文明國國民視之，則如中國所謂有命之種種證據，已迎刃而解，無復片痕隻跡可以存立。而況乎今日所謂文明者，其與完全圓滿之文明，相去尚不可以道里計也。然則世運愈進，而有命說愈狼狽失據，豈待問矣！墨子非命，眞千古之雄識哉！

其足以為墨子學說樹一援奧者，則佛之因果說是也。佛說一切器世間有情世間，皆由眾生業力所造，其羣業力之集合點，世界也；社會也。（即器世間）而於此集合點之中，又各各自有其特別之業力，相應焉以為差別

．則個人是也．（卽有情世間）故一社會今日之果，卽食前此所造之因．一個人前此之因，亦卽爲今日所受之果． 吾人今者受玆惡果，當知其受之於么匿（卽個人）之惡因者若干焉；受之於拓都（卽社會）之惡因者若干焉． 吾人後此欲食善果，則一面須爲么匿造善因，一面更須爲拓都造善因； 此佛教之大槪也． 故佛教者，有力而無命者也． 藉曰有命，則純爲自力之所左右者也． 嗚呼！佛其至矣． 使墨子而聞佛說也，其大成事可量耶？

世俗論者，常以天命二字相連並用，一若命爲天所制定者，則或疑墨子旣言「天志」而又「非命」，豈不矛盾矣乎？ 是於墨子所謂天之性質有所未瞭也． 墨子固言，天也者隨人之順其欲惡與否而禍福之，是天有無限之權也． 命定而不移，則是天之權殺也． 故不有非命之論，則天志之論，終不得成立也． 嗚呼！命之一語；其斲腐我中國之人心者，數千年於玆矣． 安得起墨子於九原化一一身，一一身中出一一舌，而爲廓淸辭闢之？

第五章　墨子新社會之組織法

墨子理想中之兼愛社會，其組織法略見於尚賢尚同兩篇他論社會的起原如下：

「古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲（茲同滋，益也。）衆，其所謂義者亦玆衆。是以人是其義以非人之義；故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。至有餘力不能以相勞；腐死餘財，不以相分；隱匿良道，不以相教；天下之亂，若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長；是故選擇天下賢良聖知辨慧之人，立以爲天子；使從事乎一同天下之義」

（尙同上）

這種議論，和歐洲初期的「民約論」很相類．「民約論」雖大成於法國的盧梭，其實發源於英國的霍布士和陸克．他們都說：人類未建國以前，人人都是野蠻的自由，漫無限制．不得已聚起來商量，立一個首長，於是乎就產出國家來了．墨子的見解，正和他們一樣． 他說：『明乎天下之亂生於無政長，故選擇賢聖立爲天子使從事乎一同．』 甚麼人「明」？自然是人民「明」；甚麼人「選擇」？ 自然是人民「選擇」；甚麼人「立」？ 甚麼人「使」？ 自然是人民「立」人民「使」． 這種見解，和那說「天生民而立之君」的一派神權起原說，和那說「國之本在家」的一派家族起原說，都不相同． 他說：國家是由人民同意所造成，和「民約論」同一立脚點． （經上篇說：『君

臣萌通約也。」正是這個原理。

國家成立之後又怎麼樣呢？墨子所主張，很有點令我們失望。因為他的結論，流於專制。他說：

「正長已具，天子發政於天下之百姓。言曰：聞善不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。上有過則規諫之。」（尚同上）

「凡國之萬民，上同乎天子而不敢下比。天子之所是，必亦是之；天子之所非，必亦非之。去而不善言，學天子之善言；去而不善行，學天子之善行。天子者，固天下之仁人也。舉天下之萬民以法天子，夫天下何說而不治哉？」（尚同中）

他的篇名叫做尚同；尚卽上字，意思是「上同於天子」，

老實說：就是叫人民都跟著皇帝走・　這種見地，和二千年後霍布士所說，真是不謀而合，霍氏既發明民約的原理，卻說民既相約以成國之後，便要各人把自己的自由權拋卻，全聽君主的指揮，　後來盧梭的新民約論，就極力批評這一點的不對・**不幸墨子的學說**，**只到霍氏那一步**，**還未到盧氏那一步**・

　但墨子之說，是否和霍布士之說全同，我們還要細考・霍氏一面主張民約，一面又主張君主世襲，自然是鹵莽滅裂的學說・　墨子爲甚麼要叫「萬民都法天子？」因爲「天子是天下的仁人・」爲甚麼說天子就是天下的仁人？　因爲他是「由萬民所選擇而立・」既已如此，**卻有一個緊要問題跟著發生**，**就是要問君位如何繼承？**　這種選立天子的大典，是初建國時一回行過便了呀？　還是永遠繼續舉行？　若使一選而不復再

選，那麼這位「仁人」死後，自然傳給他的子孫；能保他的子孫都是「仁人」嗎？ 若是這樣，墨子的新社會，一定組織不成．今偏查墨子書中，並沒有一個字說君位要世襲，但也未嘗論及繼續選舉的方法． 但墨家卻有一種很奇怪的制度，他們自墨子死後，在全國的「墨者」裏頭，立了一個墨教總統，叫做「鉅子」． 所以莊子說他們『以鉅子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世．』（天下篇） 這位「鉅子」，狠有點像基督舊教的教皇．我想墨教倘若成功，一定把中國變成「教會政治」． 「鉅子」就是一國的行政首長． 那麼，就「墨者」的眼光看來，天子一定是天下的仁人了．

墨子既已主張這種「尚同主義，」自然是主張「賢人政治」了． 所以尚賢主義也跟著來． 他說：「智者為政乎愚者則治

，愚者爲政乎智者則亂。」（尙賢中）據此看來，近世之「議會多數政治」和「全民政治」，墨子怕都不見得贊成。但當時的貴族世襲政治，他自然是根本反對，更不待言了。

墨子的新社會，可謂之平等而不自由的社會。揣想起來，和現在俄國的勞農政府，很有點相同。勞農政府治下的人民，平等算平等極了，不自由也不自由極了。章太炎很不佩服墨子，他說：墨學若行，一定鬧到教會專制，殺人流血。這話雖然太過；但墨子所主張「上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。」卻不免干涉思想自由太過，遠不如孔子講的「道並行而不相悖」了。

第六章　實行的墨家

我們研究墨子，不但是研究他的學說，最要緊是研究他的人格．論學說呢？雖然很有價值，但毛病卻也不少．論到人格，墨子真算千古的大實行家，不惟在中國無人能比，求諸全世界也是少見．孟子說：「奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也，非聖人而能若是乎？」我們讀這位大聖人的書，總要有「聞而興起」的精神，纔算不辜負哩．

墨子是一位「知行合一」的人，以爲：知而不行，便連知都算不得了．他說：

「今瞽者曰：「鉅者白也，（俞樾云：鉅當作豈．豈者皚之假借字．）黔者黑也．」雖明目者無以易之．兼白黑，使瞽取焉，不能知也．故我曰瞽者不知白黑者，非以其名也，以其取也．今天下君子之名仁也，雖禹湯無以易之，兼仁與不仁

，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，以其取也。」（貴義）口頭幾句仁義道德的話，誰不會說？卻是所行所爲，完全不是這麼一回事。墨子最恨這一類人。他曾駡告子，說：「今子口言之而身不行，是子之身亂也。」（公孟）墨子自己卻不然。他信一種主義，他就要實行。試把他的事蹟來逐件證明：

墨子主張人類享用，當以維持生命所必要之最低限度爲界。他便照此實行，他衣食住的標準是：「堂高三尺，土階三等，茅茨不翦，采椽不刮；食土簋，啜土型，糲粱之食，藜藿之羹；夏日葛衣，冬日鹿裘；其送死，桐棺三寸，舉音不盡其哀。」（史記太史公自序。）他曾上書給楚惠王，惠王說：「書是好

極了，我雖不能依着做，卻敬重你的爲人，把書社的地方封你罷。」墨子說：「道不行不受其賞，義不聽不處其朝。」掉頭不顧去了。(貴義篇)墨子有一次派他的門生公尙過去游說越王，越王很高興，告訴公尙過說：「你能請墨子來越，我把五百里地封他。」於是派了五十輛車去迎墨子。墨子問公尙過：「子觀越王能聽吾言用吾道乎？」公尙過說：「未必。」墨子說：「不唯越王不知翟之意，雖子亦不知翟之意。意越王將聽吾言用吾道；則翟將往。量腹而食，度身而衣；自比於賓萌，奚以封爲哉？抑越不聽吾言，不用吾道，而吾往焉；則是我以義糶也。鈞之糶，亦於中國耳。何必於越哉？」(本書魯問篇，呂氏春秋高義篇。)讀此可見過度的享用，墨子是斷斷不肯的。

墨子是主張勞作神聖的人，他便照此實行。他說：「昔

者禹之湮洪水決江河而通四夷九洲也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。使後世之墨者……，日夜不休，以自苦爲極。曰：不能如此，非禹之道也；不足謂墨。」（莊子天下篇）讀此可知：喫苦是學墨第一個條件，有一點偸安躲懶，墨子便不認他做門生。

墨子效法大禹的「形勞天下」，自然是最重筋肉勞動。但對於腦力勞動，也並不輕視。他說：「必量其力所能至而從事焉。」（公孟）又說：「譬若築牆然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後牆成也。爲義猶是也。能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」（耕柱）有一位

吳慮，因爲墨子要發議論；不以爲然；說道：『義耳義耳，焉用言之哉？』 墨子說：『設天下不知耕，教人耕與不教人耕而獨耕者，其功孰多？』 吳慮說：『教人耕者功多。』 墨子說：『天下少知義，而教天下以義者功亦多，何故弗言也？』（公輸）可見就是不能做「形勞」事業的人，只要能喫得苦替社會服務；就不悖墨子之教了。

墨子主張非攻，並不是空口講白話。 聽見有人要攻國，他便要去阻止那攻的救護那被攻的。 有一段最有名的故事，各書都有記載。 如下：

公輸般爲楚造雲梯之械，成，將以攻宋。 墨子聞之，起於魯；行十日十夜，足重繭而不休息，裂裳裹足，至於郢；見公輸般。 公輸般曰：『夫子何命焉爲？』 墨子曰：『北方有

侮臣，願藉子殺之．」 公輸般不悅． 墨子曰：「請獻十金．」 公輸般曰：「吾義固不殺人．」 墨子起再拜曰：「請說之：吾從北方聞子爲梯將以攻宋；宋何罪之有？ 荆國有餘於地，不足於民；殺所不足而爭所有餘，不可謂智． 宋無罪而攻之，不可謂仁． 知而不爭，不可謂忠． 爭而不得，不可謂强． 義不殺少而殺衆，不可謂知類．」 公輸般服． 墨子曰：「然，胡不已乎？」 公輸般曰：「不可，吾既已言之王矣．」 墨子曰：「胡不見我於王？」 公輸般曰：「諾！」墨子見王，曰：「聞大王舉兵將攻宋，計必得宋乃攻之乎？亡其不得宋且不義，猶攻之乎？」 王曰：「必不得宋且有不義，則曷爲攻之？」 墨子曰：「甚善，臣以爲宋必不可得．」 王曰：「公輸般天下之巧工也，已爲攻宋之械矣．」 墨子

曰：「令公輸般設攻，臣請守之。」於是公輸般墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸般九設攻城之機變，墨子九距之。公輸般之攻械盡，墨子之守圉有餘。公輸般詘而曰：「吾知所以距子矣；吾不言。」墨子亦曰：「吾知子之所以距我矣；吾不言。」楚王問其故。墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣，宋莫能守，乃可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣不能絕也。」楚王曰：「善哉！吾請無攻宋矣。」（本書公輸篇，戰國策宋策，呂氏春秋愛類篇，淮南子修務訓。）

這一段故事，把墨子深厚的同情，彌滿的精力，堅強的意志，活潑的機變，豐富的技能，都表現出來。細讀可以見實行家的面目。此外當時事蹟可考見的：如齊欲攻魯，墨子

見項子牛及齊王，說而罷之。楚欲攻鄭，墨子見楚國的執政魯陽文君，說而罷之。詩經說：「凡民有喪，匍匐救之。」墨子真當得起這兩句話了。因爲墨子有這種精神和技能，所以各國貪暴之君，不能不敬服他畏懼他幾分。當時的戰爭，因墨子反對而停止的，很不少哩。

墨子既專以犧牲精神立教，所。以。把。個。「死。」字。看。成。家。常。茶。飯。。「魯人有因子墨子而學其子者，其子戰而死；其父讓子墨子。子墨子曰：「子欲學子之子，今學成矣，戰而死而子慍；是猶欲糶，糶售則慍也。」（公輸）所以淮南子說：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃死不旋踵。」陸賈新語說：「墨子之門多勇士。」我們從古書中可以得幾件故事來證明：

「孟勝爲墨者「鉅子，」善荊之陽城君。陽城君令守於國，毀

璜以爲符・約曰：『符合聽之・』荆王薨，羣臣攻吳起，兵於喪所，陽城君與焉・荆罪之，陽城君走；荆收其國・孟勝曰：『受人之國，與之有符；今不見符，而力不能禁，不能死，不可・』其弟子徐弱諫孟勝曰：『死而有益陽城君，死之可矣・無益也，而絕墨者於世；不可・』孟勝曰：『不然・吾於陽城君，非師則友也，非友則臣也・不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣；求賢友必不於墨者矣；求良臣必不於墨者矣・死之，所以行墨者之義而繼其業者也・我將屬「鉅子」於宋之田襄子・田襄子，賢者也；何患墨者之絕世也・』徐弱曰：『若夫子之言，弱請先死以除路・』還，歿頭前於孟勝・因使二人傳「鉅子」於田襄子・孟勝死，弟子死之者八十三人・二人已致命於田襄子，欲反死

孟勝於荆。田襄子止之曰：「孟子已傳鉅子於我矣。」不聽；遂反死之。墨者以爲不聽「鉅子」。（呂氏春秋上德篇）

腹䵍爲墨者「鉅子」，居秦；其子殺人。秦惠王曰：「先生之年長矣，非有它子也；寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。」腹䵍對曰：「墨者之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。……王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨子之法。……」（呂氏春秋去私篇）

觀以上兩事，可以見得當時墨教的信徒，怎樣的以身作則，怎樣的爲教義犧牲自己。不是受墨子偉大人格的感化，安能如此。這種精神，真算得人類向上的元氣了。

講到這裏，我們順帶著把「鉅子制度」研究一回，也很有趣味。莊子天下篇說：「以鉅子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲

其後世•」鉅子地位的尊嚴，可以想見• 現在鉅子姓名可考見的，只有孟勝田襄子腹䵍三人• 鉅子很像天主教的教皇，大約並時不能有兩人，所以一位死了，傳給別位• 但教皇是前皇死後，新皇由教會公舉• 鉅子卻是前任指定後任，有點像禪宗的傳衣鉢了• 又據孟勝事的末句，有「墨者以爲不聽鉅子」一語，像是當時孟勝那兩位傳命弟子應否回去死事，成了墨家教會裏一個問題• 想墨教的規條，凡「墨者」都要聽鉅子的號令•（所謂上同而不敢下比）所以新鉅子田襄子要叫那二人不死，就說「我現在是鉅子了，你們要聽我話•」那二人不聽，所以當時有些「墨者」不以爲然• 即此可見墨學是一種有組織有統制的社會，和別的學派不同• 倒是羅馬人推行景教，有許多地方和他不謀而合，真算怪事•

就堅苦實行這方面看來，墨子真是極像基督．若有人把他釘十字架，他一定含笑不悔．但我們中國人的中庸性格，斷不肯學羅馬人的極端；所以當時墨教推行，並沒有甚麼阻力，因此也惹不出甚麼大反撥．當時墨者的氣象所以能如此其好，大半是受墨子人格的感化；他門下的人物，比孔門強多了；所以能成爲一時的「顯學」．直至秦漢之間，任俠之風還大盛，都是墨敎的影響．可惜漢以後完全衰滅了．

第七章　墨家之論理學及其他科學

(一)墨經與墨辯

古書中之最難讀而最有趣者．莫如墨子之經上，經下，經說上，經說下，大取，小取，六篇．晉朝有位魯勝替前四

篇作注，名曰墨辯注。「墨辯」兩字，用現在的通行語翻出來，就是『墨家論理學。』（明代西洋論理學書初入中國，譯作辯學。）但這六篇，性質各有不同。經上經下，是墨子自作。（容有後人增補。）莊子天下篇說：『墨者俱誦墨經，』誦的就是他。經說是經的解說，大概有些是墨子親說，有些是後來墨家的申說，今不能分別了。大取小取兩篇，是講論理學的應用；而且用論理的格式說明墨學精義。像是很晚輩的墨家做的，或者和惠施公孫龍等有關係，也未可知。六篇之中，大取最難讀，因爲錯簡譌字太多了。小取最易讀，因爲首尾完具，有條理可尋。經上經下性質，雖然大略相同，卻也有別。經上很像幾何學書的「界說，」經下狠像幾何學書的「定理。」經說上經說下就是這種「界說」「定理」的解釋。

經上裏頭有一句：『讀此書旁行，』我們因此纔知道這四篇的讀法，是要將各句相間，分爲上下行排讀。 如經上發端：『故，所得而後成也， 止，以久也。 體，分於兼也。 必，不已也。 知，材也。 平，同高也。』六句；其排列如下：

(上行)	(下行)
故，所得而後成也。	止，以久也。
體，分於兼也。	必，不已也。
知，材也。	平，同高也。

經說的排列，卻又有點不同。 前半篇是解釋經文的上行。 後半篇是解釋經文的下行。 試將經說各條分隸經文之下，則其排列如左：

(上行)

經故，所得而後成也。

經說故。 小故，有之不必然，無之必不然，體也，若有端。 大故，有之必無然，若見之成見也。

經體，分於兼也。

經說體。若二之一尺之端也。

(下行)

經止，以久也

經說止。 無久之不止，當牛非馬，若矢過楹。 有久之不止，當馬非馬，若人過梁。

經必，不已也。

經說必。 謂臺執者也。 若弟兄。

學者若要研究這四篇奇文，須照此格式鈔錄一徧，兩兩對照，自然清楚。(看閒詁卷十五七至六三頁)

(二)墨家之知識論

墨學之全體大用，可以兩字包括之，曰。愛。曰。智。。 尙同

兼愛等十篇，都是教「愛」之書，是要發揮人類的情感。經上下經說上下大取小取六篇，都是教「智」之書，是要發揮人類的理性。合起兩方面，纔見得一個完全的墨子。

墨經發端有四條論智識之界說：（所引原文，多經校正，不盡與今本同。說詳拙著墨經校釋，不具引。）

經 知，材也。　經說 知也者，所以知也，而不必知。若目。

經 慮，求也。　經說 慮也者，以其知有求也；而不必得之。若睨。

經 知，接也。　經說 知也者，以其知遇物而能貌之。若見。

經 恕，明也。　經說 恕也者，以其知論物，而其知之也著。

若明。

這四條合起來，纔把智識的本質說明。第一：『知材也』的「知」字，是指意識的本能。有了這本能，纔有能知之具；但不能說有了能知之具便算有智識。譬如有眼纔能見物；但有眼未必便有見。第二：『慮求也』一條，說：要將「所以知」的本能指著一個方向去發動；這叫做思慮，這是構成智識之主觀的條件。但僅有此條件，知識也未必就成立，因爲思慮要有其所思慮之對象；天下事理，斷不能一味靠冥想而得。第三：『知接也』一條，說：將「所以知」的本能和外界的事物相接觸而取得其印象；這是構成智識之客觀的條件。（『知材也』之「知」，即佛典所謂「根」。『以其知遇物』之「物」，即佛典所謂「境」。『知接也』者，根取境也。）但僅有此條件，智識仍未完全成立，因爲所攝得印

象，若沒有聯絡的關係，仍不能算做智識•　第四：『恕明也』一條，「恕」卽智字•　『以其知論物』者，「論」是排比論次的意思•（釋名云：論，倫也•）將所得的印象，比較審量一番，叫他有倫有脊，成一種明確的觀念，這就是『以其知論物而其知之也著•』　這是主觀客觀交相爲用，智識纔算完全成立了•

墨經又有一條，論知識之來源：

經知：聞，說，親•　經說知：傳受之，聞也•　方不㢓，說也•　身觀焉，親也•

我們的知識，用甚麼方法得來呢？　墨經說：有三種方法•　第一是「聞知」，從傳授得來•　第二是「說知」，從推論得來•　第三是「親知」，從經驗得來•　例如小孩子，拿手去玩火，燙著大哭，從此知道火是熱的了•　這就是「身親焉」的

親知．被這地方的火燙過一次，以後便連別地方的火都不敢摸．因爲他會推論，曉得凡火都是一樣熱．這就是「方不障」的說知．（本經云：「說，所以明也．」）並未曾被火燙過，他父母告訴他：「火是熱的，不該去摸，」他便有了這種智識，不會上當．這就是「傳受之」的聞知．人類得有知識，總不外這三種方法．

親知是歸納的論理學，說知是演繹的論理學，這兩種都是純靠自力得來的知識．聞知是其他聽受記誦之學，是借助他力得來的知識．三種交相爲用，各有所宜，不能偏廢．

最靠得住的，自然是親知．眼見了知色的白黑，耳聽了知聲的淸濁，舌嘗了知味的甘苦，手摸了知質的堅柔；這不是最正確的知識嗎？所以現代科學精神，無論治何種學問，總以經

驗爲重．可見求知識的方法，「親知」該占第一位了．但人類軀殼，爲方域所障限；若必須恃五官的親自經驗纔得智識，智識能有多少呢？ 所以要靠「說知」做補助．旣知凡火必熱，又知這紅閃閃的便是火；兩個觀念結合起來，不必親自拿手去摸那紅閃閃的，已經知他必熱．這是最簡單的「方不㢓」．隔牆見角而知有牛，隔岸見煙而知有火．（此二句是佛典語．）知道煙從火出，雖然隔岸見烟不見火；可以推定那裏必有火；又知道火必熱，更可以推定那裏必熱了． 這是稍複雜的「方不㢓」． 我們許多智識，都是用這種方法得來． 他的作用，也不讓「親知」． 但專用這兩種方法還不彀． 譬如我們知道二千年前有位聖人叫做墨子，用甚麼方法知道呢？ 要用身親的經驗，那裏找出一位墨子給我們看？ 要用推論，難道能說

因有孔子便推定有墨子嗎？況且連孔子也沒親見，又何以知道有孔子呢？像這類的事理，「親知」與「說知」兩窮．我們的知識．就全靠「相傳下來有所受之，」所以「聞知」也是不可少了．這三種方法，一般的重要．像諸君在講堂上聽講，在自修室讀書，都是從「聞知」而得知識；不過是三種方法之一，若認此爲盡知識之能事，那便錯了．

秦漢以後儒者所學，大率偏於聞知說知兩方面．偏於聞知，不免盲從古人，摧殘創造力．偏於說知，易陷於「思而不學則殆，」之弊，成爲無價值之空想．中國思想界之受病確在此．墨經三者並用，便調和無弊了．

墨子根據這三種方式以爲立言之準則，無論研究何種問題，都拿來應用．所以他說：

「凡出言談，則不可不先立儀而言，若不先立儀而言，譬之猶運鈞之上而立朝夕焉也．我以爲雖有朝夕之辯，必將終未可得而從定也．是故言有三法．何謂三法？曰：有考之者，有原之者，有用之者．惡乎考之？考之先聖大王之事．惡乎原之？察衆之耳目之情．惡乎用之？發而爲政乎國，察萬民而觀之．」（非命下）

此段乃極言論理學之必要．謂發議論若不以論理學爲基礎，那議論都算白發了．論理學怎樣做法呢？墨子提出三法．（非命上作三表）「有考之者，」便是聞知的應用．「有原之者，」便是親知的應用．「有用之者，」便是說知的應用．墨子雖然三表並列，但最注重者還是第二表．他說：

「天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實察知有與

無之爲儀者也。 誠或聞之見之，則必以爲有，莫聞莫見，則必以爲無。」(明鬼)

凡事都要原察耳目之實，就是科學根本精神。 就是那第三表的推論法，也是要看他是否「中國家百姓人民之利，」(非命上)這就不是空泛的推論了。 所以墨家言可算得徹頭徹尾的實驗派哲學。

這派哲學雖然是好，卻也有流弊。 因爲「耳目之實」，有時雖然很靠得住，有時也很靠不住。 例如從山上望海，覺海水都白色，到底是白不是白呢？ 荀子說：「冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後人也。」(解蔽篇) 可見因種種關係，「耳目之實」，不見得便正確。 即如明鬼篇講許多鬼，據墨子說來，都是衆人共見共聞，難道便算得科學的有鬼論嗎

？

即此可見親知之外，更須有聞知說知爲之補助了．

墨經還有一條，說親知以外的智識．說道：

經知而不以五路．說在久．經說知：以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知．久，不當以目見，若以火見．

「五路」，指眼耳鼻舌身五官，因是感覺所從入之路，所以叫做五路．「久」，指時間；經中別有一條說：『久，合古今旦暮．』這條經的意思說：普通的知識，自然是由五官的感受而來．例如用目去見火，無目則火不能成見．雖然，亦有不恃五官感受作用者；例如時間觀念，乃從時間自身印證出來，不像以目見火，倒像以火見火了．

墨經又有一條，論對於自己智識程度，能有明確的自覺

，是求真知識之一要件。說道：

經知其所不知。說在以名取。**經說**雜所知與所不知而問之，則必曰：「是所知也，是所不知也。」取去俱能之。是兩知之也。

這條和論語講的「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」大意相同；但說得更爲切實。一個人要知道那部分事理是自己所知，那部分是自己所不知，看似容易，實乃大難。能彀遇事分別指出，便是求真實智識第一段工夫。

墨經又講：知識要想方法傳授與人。說道：

經物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。**經說**物：或傷之，然也。見之，知也。告之，使知也。

學問的效用，不但是自己知之，還要使人知之。例如地是圓的，我自己或是因環遊一周而知之；但不能人人都環遊一周。所以要別想方法，令未環遊的人都可以知之。這便是科學所由成立。像中國許多學問，都說「可以意會不可以言傳，」那就這種學問永遠在科學範圍以外了。

墨經論知識的尚有多條；以上所舉，不過最重要的一部分。但讀此已可見得墨學的精深博大了。

(三)論理學的界說及其用語

西語的邏輯，墨家叫做「辯」。墨經言「辯」的界說有兩條：

經上辯，爭彼也。辯勝，當也。經說上辯：或謂之牛，

或謂之非牛，是爭彼也。 是不俱當。 不俱當，必或不當。不當，若犬。

經下 謂辯無勝，必不當。 說在辯。 經說下 謂：所謂，非同也，則異也。 同，則或謂之狗，其或謂之犬也。 異，則或謂之牛，其或謂之馬也。 俱無勝，是不辯也。 辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。

合讀這兩條，「辯」的意義，大略可明了。 所謂「辯爭彼也」者，「彼」是指所辯的對象。 本條之前，有一條釋「彼」字之義；經云：「彼，不可兩也。」 經說云：「此牛，渠非牛，兩也。」 是說：凡辯論者，須以同一之對象為範圍。 例如我說：「甲是牛，」你說：「乙非牛，」此在論理學上不成問題。因為對象有兩個，所以兩造所持之說，可以俱是，可以俱非。

反之，我說：「甲是牛，」你說：「甲非牛，」你我同爭一個對象，這就辯論起來了． 這種辯論，不會兩邊都對，不是我不對，就是你不對． 若使這個「甲」實在是犬，你辯勝了我，便是你對我不對了． 經下那條，申明這意思． 凡辯論總須有一面勝了，纔算結局． 若兩無勝敗．便等於不辯了． 但既已同辯一個對象，那裏有兩無勝敗的道理呢？ 上條說：「勝者當，」下條說『當者勝，』兩義正相發明．

墨子這種主張，後來莊子就提出正反對的意見． 莊子說：

『辯也者，有不見也． ……既使我與若辯矣． 若勝我，我不若勝，若果是也？ 我果非也耶？ 我勝若，若不我勝，我果是也？ 而果非也耶？ 其或是也或非也耶？ 其俱是

也俱非也耶？我與若不能相知也，則人固受其黮闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？……」（齊物論）

莊子純屬懷疑派的論調，認宇宙間沒有絕對的真理。謂凡辯論的都是僅見一面，不見他面，所以得「辯無勝」的結論。到底主張「辯有勝」的墨子和主張「辯無勝」的莊子，他們兩位這一場「辯」，誰當誰不當呢？我說：還要看所爭的「彼」（即對象。）是甚麼。若是辯論宇宙根本原理，這不是專靠智識所能解決的，無論怎樣辯法，總是「或是或非」，或者「俱是俱非」。此外凡落到名相有因果關係的事物，那却是「是不俱當，不俱當，必或不當」了。既從知識範圍內立論，我自然是左袒墨子。

「辯」的性質既已說明，然則「辯」究竟有甚麽用處呢？應該怎麽「辯」法呢？小取篇說：

「夫辯也者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉（訓乃）摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故。以類取，以類予。」

這一段，上半是講辯的作用。因爲要辨別真是真非，纔可以應付事物；所以辯學不惟有益，而且必要。下半是講辨的方法。「摹略萬物之然，」是蒐求一切事物的真現象。「論求羣言之比，」是整理各種現象相互之關係。以下五句，是說用辯的方式，字字都極精審。「以名舉實」三句，是演繹法的要件；「以類取」二句，是歸納法的要件。

論理學家謂：「思惟作用」有三種形式：一曰概念，二曰判斷，三曰推論。小取篇所說，正與相同。

(一)概念 Concept ＝以名舉實

(二)判斷 Judgment ＝以辭抒意

(三)推論 Inference ＝以說出故

如牛，如獸，如動物，都是一個概念。凡概念都要經過一番綜合比較纔能得來，有一個特別概念，就拿一個特別名號表示他。這叫做「以名舉實」。判斷是要兩個以上的觀念相連結，纔能發生。如云「牛是獸」，是說牛的概念與獸的概念相函。如云「牛非禽」，是說牛的概念與禽的概念相外。用是非等字樣判斷兩個概念的關係便是意；表示這意的那句話便是辭。這叫做「以辭抒意」。推論是要兩個以上的判斷相

連結，纔能發生。　如說「牛是獸」，是一個判斷，說「獸是動物」，又是一個判斷；因這兩個判斷，便可以生「牛是動物」的第三個判斷來。　牛所以是動物之「故」，靠前兩句來說明他。這叫做「以說出故」。

名字實字舉字意字說字故字類字取字的定義，墨經中皆有專條。　除類字取字應在次節解釋外，今請引經文解釋名實等字。

(一) 名。　實。　名實兩字，在春秋戰國間學術界，為辯爭極劇之問題。　墨經所下定義如下：

經 名實合，為。　經說 所以謂，名也。　所謂，實也。　名實耦，合也，志行，為也。

經 實，榮也。　經說 實：其志氣之見也。　使之如己。

經名：達，類，私。　經說名：物，達也。有實必得是名也。命之馬，類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。

「所以謂，名也。所謂，實也。」這兩句釋名實二字最爲精要。例如指著這部書叫他做「墨子」所指的書是所謂，是實；墨子是所以謂，是名。經說下別有一條云：「舉彼堯也，是以名示人也，指是虎也，是以實示人也。」解釋名實二字，尤爲明顯。實，是客觀上的對境；名，是主觀上的概念。將對境攝取成爲概念，概念對境，一致脗合，像以印印泥，印出的形象，卽是原型的形象，這就是「名實耦」。

「實，」是要『志氣之見，使之如己。』「志氣」是事物的屬性；「志，」是指屬性靜的方面，(志，止也。)「氣，」是指動的方

面。例如水，冷性是他的志，流相是他的氣。我們凡指一物，總是指這物全部的屬性一點不罣漏一點不含混。全部的屬性，就是這物，所以異於他物，就是這物的「己」。恰恰「如己」，便是實。

「名，」是概念的表示；概念是經過總合分析比較纔能發生。所以名有達名，類名，私名，三種。達名，是一切事物共通之名。例如「物」。類名是包括這一類事物之名，例如「馬」。私名是這一件事物專有之名，例如「臧」。(「臧」字在古書中，久成為僕隸之「類名」，其實古人所用僕隸，多起他個名字叫做臧．沿習既久，便成了「類名」。例如梅香本是一位丫頭的名字，後來元明劇曲上凡丫頭都叫做「梅香」。小二本是一位店裏小夥的名字，後來水滸傳上，凡店夥都叫做「店小二」。達名是表示共相；私名是表示別

相。；類。名。是。表。示。共。中。之。別。，別。中。之。共。•　列表如下：

- 物△
  - 無生物
  - 有生物
    - 非動物
    - 動物
      - 非乳哺動物
      - 乳哺動物
        - 非人
          - 非馬
          - 馬△
        - 人
          - 非僕隸
          - 僕隸
            - 其他僕隸
            - 臧△

最廣的達名是「物」，最狹的私名是「臧」，都是極單純的。中間的類名，如「人」如「馬」皆是，這卻層累複雜了。所以有時大類名對於小類名，性質變成達名一樣。　例如：

- 人
  - 歐洲人
  - 中國人
    - 現代中國人
    - 古代中國人
      - 古代中國人的常人
      - 古代中國人的聖人
        - 孔子
        - 墨子

分類是正名的要緊關鍵，所以墨經中講辨類的方法極詳。

（次節再論．）欲辨別類名，要知道外延內包之大小．　外延是就事物的範圍而言，內包是就事物的屬性而言．　凡物外延愈小的，內包愈大；外延愈大的，內包愈小．　例如上圖，動物裏頭有人類，人類裏頭有全中國人，中國人裏頭有墨子．　動物外延最大，墨子外延最小．　墨子具備中國人的屬性，中國人具備人類的屬性，人類具備動物的屬性．　所以墨子內包最大，動物內包最小．　經說中「有實必得是名，是名止於是實，」講的就是這個道理．

外延

墨子
中國人
人類
動物

內包

墨子
中國人
人類
動物

(二)舉・　有了這個概念，要把他表示出來，這叫做舉・

經舉，擬實也・　經說舉：告以是名舉彼實也・　用這個名，表示那個實，是之謂「擬實」・　是之謂舉・　然則怎樣舉法呢？　是非有語言不可・　墨經有一條講言與名的關係：其文如下：

經言，出舉也・　經說言也者，口態之出名者也・　名猶、畫虎也・　言，謂也・　言，由名致也・

出舉，是把那「擬實」的「舉」，弄他出來・　怎樣出法呢？是要用「口態」・　概念是一種虛緲的東西，好像畫的老虎一樣・　我腦裏頭雖然有全個老虎的印象，怎麼纔能令這印象釐然獨立，不和別的印象相混呢？　怎樣纔能把我腦裏頭的印象令人懂得呢？　總要用口態把那虎字的發音吐出來，然

後規定這種發音，就是表示如此這般的概念．所以說：『言，謂也．言，由名致也．』經說下別有一條云：『有是名也，然後謂之；無是名也，則無謂也．』就是申說『言由名致』的道理．

(三)辭．辭字墨經中無專條解釋．以意推補之，則單言謂之言，複言謂之辭．凡一個「辭」總要包含兩個以上的「名」．「名」，在論理學上叫做名詞．Term「辭」，在論理學上叫做命題．Proposition

(四)意．意字經中亦無專條解釋．但別有一條可相發明．經信，言合於意也．經說信：必以其言之當也．使人視，誠得金．

此條說「意」字，含忖度判斷的意思．說那裏一定有金，叫

人去看，果然得金，就叫做『言合於意』。 嚴格解釋起來，這「意」字即論語『毋意毋必』的「意」，亦即『億則屢中』的億。經下別有一條云：『意未可知。』說在可用過件。意味正同。小取篇的『以辭抒意』，自然是用命題的形式表示所判斷。但這「意」字，與其譯作判斷，Judgment 不如譯作臆說。Hypothesis 判斷是說『這是真的』，臆說是說『這是近真的』。墨經用個意字，很表示謹慎態度。

（五）說。

經說，所以明也。（此條有經無說。）

此條經文容易了解，所以沒有經說。 但經下每條都有「說在甚麼」的字樣，可以知道凡「說」都是證明所以然之故。所以說：『以說出故。』

(六)故· 故字當英語之Cause· 指事物所以然之故，卽原因也· 因果律爲論理學第一要件，所以墨經第一條首釋「故」字·

經 故，所得而後成也· **經說** 故：小故，有之不必然，無之必不然· 體也，若有端· 大故，有之必然· 若見之成見也·

說文：『故，使爲之也。』 加熱能使水蒸爲汽，加冷能使水凝爲冰· 汽，得熱而成，熱是汽的原因；冰，得冷而成，冷是冰的原因· 所以說：「所得而後成。」 經說將原因分爲總因分因兩項；總因叫做大故，分因叫做小故· 例如眼之見物，(一)須有能見之眼，(二)須有所見之物，(三)須有傳光的媒介物，(四)須視線所經無障礙物，(五)要心識注視

此物．　這五件原因，有了一件，未必便能見，缺了一件，却一定不能見了．　所以說：『有之不必然，無之必不然．』若五件都完全，便叫做大故．　有了這大故，一定成見，所以說：『有之必然．』　小取篇說：『以說出故，』出的就是這個「故」．

以上把思惟作用的三種形式子細說明，可以講到論理學的方式了．

(四)論理的方式

墨經論理學的特長，在於發明原理及法則，若論到方式，自不能如西洋和印度的精密．　但相同之處亦甚多．　印度的「因明」，是用宗因喻三支組織而成．　式如下：

宗——聲，無常。

因——何以故？所作故。

喻——凡所作皆無常。例如瓶。

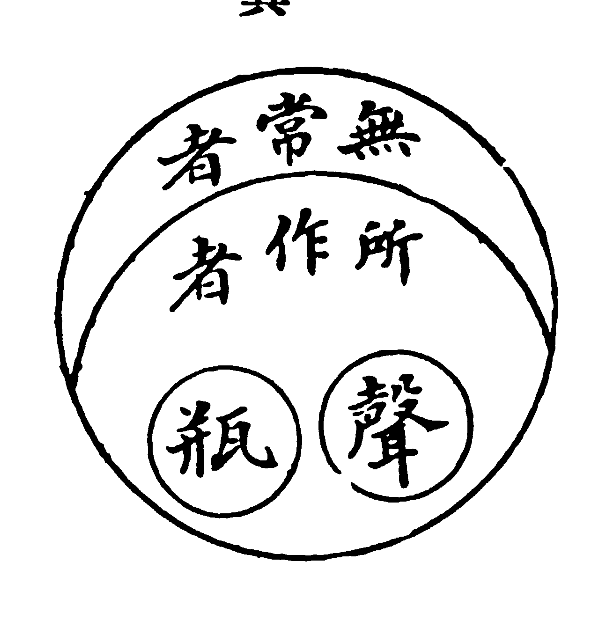
墨經引說就經，便得三支。其式如下：

宗——「知，材也。」

因——何以故？「所以知」故。

喻——凡材皆可以知。「若目」。

這條是宗在經，因喻在說。經上經說上，多半是用這形式。經下經說下，則往往宗因在經，喻在說。如：



宗——「損而不害」．

因——說在餘．

喻——「若飽者去餘，若瘧病人之於瘧也．」

全部墨經，用這兩種形式最多；和因明的三支極相類．內中最要緊的是「因」；「因」即「以說出故」之「故」．

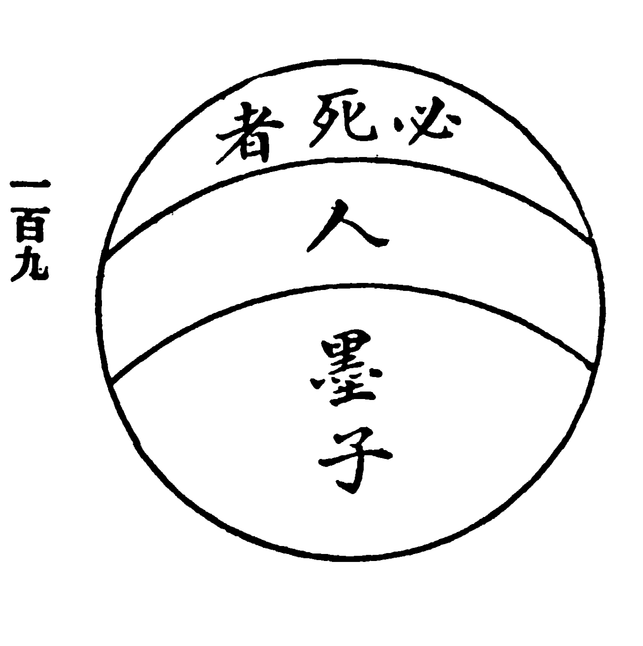
西洋邏輯，亦是三支；合大前提，小前提，斷案，三者而成． 其式如下：

大前提——凡人必有死．

小前提——墨子，人也．

斷案——故墨子必死．

墨經中亦有用這形式的． 例如下篇中有一條：



大前提——「假必非也而後假。」

小前提——「狗假虎也。」

斷案——「狗，非虎也。」

這種三支法，可以積疊起來，變成五六支。其法，是個大前提，一個斷案，中間夾著無數的小前提，層累而下。

墨經中有一條：

經　非誹者諄。說在弗非。經說　非，非之，誹也。非誹，不可誹也。不可誹也，是不可非也。

將論式演出來，應得以下各條。

一：弗非者諄，

二：何以故？無是非之心故。

三：有非者則吾從而非之，是誹也。

四：非誹者，謂不可誹人也．

五：謂不可誹人，則是雖有非亦不可非也．

六：然則非誹是教人無是非之心．故誖．

此類條數雖多，其實可以三支馭之．

墨子全書，大半都是用這些論式構成． 試在天志篇舉幾段爲例．

一

大前提——天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂．

小前提——然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂．

斷案——此我所以知天之欲義而惡不義也．

二

大前提——義必從貴者知者出．

小前提——天爲知天爲貴而已．

斷案——然則義果自天出矣．

三
- 宗——天之意，兼而愛之．不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也．……
- 因——然則何以知天之愛天下之百姓……以其兼而有之．
- 喻——且夫天之有天下也，無以異乎諸侯之有四境之內也．今諸侯有四境之內，豈欲其臣民之相爲不利哉？　夫天之有天下也，無以異此．

試將全部墨子細讀，到處都發見這種論式．便可見墨家的主義，都是建設在嚴密的論理學基礎之上了．

(五)論理的法則

墨家論理學最精采的部分，在論法則．墨經有一條釋「法」字之義：

經法，所若而然也．經說意，規，員，三也俱；可以爲法．

法，是模範的意思，依著同一的模範做去：自然生出同

樣的結果．所以說「所若而然」．這模範的法又從那裏來呢？例如想做個圓模，把腦中圓的概念，(意)用一個畫圓的規，(規)畫出一個圓形，(員)三件和合，(俱)模便成了．還有一條引申此意：

經一法之相與也盡類，若方之相合也．說在方．經說一：方盡類，俱有法而異，或木或石，不害其方之相合也．盡類，猶方也．物俱然．

這是說凡同法的必同類，一面也可以說凡同類的必同法．所謂科學精神，不外發明事物公共法則拿來應用；怎樣的發明，怎樣的應用，却是靠論理學．演繹的論理學，是把同法的推到同類；歸納的論理學，是從同類中求出同法．論理學既在學問上負這樣重大的任務，所以他自身當然要有公用的

法則了．

小取篇列出七個重要的法則：一或，二假，三效，四辟，五侔，六援，七推，

(一)或，『或也者，不盡也．』

經上云：『盡，莫不然也．』 此處以「不盡」訓「或」者，「或」古域字，有限於一部分之意，便非「莫不然」了． 本條講的是論理學上「特稱命題．」 凡命題有全稱 Universal 特稱 Particular 之分：例如說：『凡人皆有死，』主詞的「凡人」，是全稱，是盡，所以可以說個「皆」字：表示「莫不然」的意思． 如說：『有些人黃色，有些人白色，』便是說人或黃或白，主詞的「有些人」，是特稱，是不盡． 若全稱特稱錯倒，論理便成誤謬．

（二）假．『假也者，今不然也．』

本條講的是論理學上假言命題．　凡命題有定言 Categorical 假言 Hypothetical 之分：普通的三支論法，都是定言命題；如云：『凡人皆有死』，『墨子是聖人』之類皆是．　假言命題是假設之詞；如云：『明日若天晴，我要逛西山．』　如云：『你若學得到墨子，便也是一位聖人．』　這都是假說的話，現在還未實現，所以說『今不然』．　假言命題的論式，和定言的完全不同，所以特別論他．

（三）效．『效也者，為之法也．　所效者，所以為之法也．故中效則是也，不中效則非也．』

「效」即是法則．　仿照那法則去做，叫做效，那法則便是所效．　與法則相應的論辯，便是中效；反是，便是不中效．

論理學的法則極複雜，極謹嚴，稍不留心，就會鬧到不中效了。小取篇有一段說不中效的例。云：

「其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。車，木也；乘車，非乘木也。船，木也；入船，非入木也。盜，人也；多盜非多人也，無盜非無人也。奚以明之？惡多盜非惡多人也，欲無盜非欲無人也，愛盜非愛人也，不愛盜非不愛人也，殺盜非殺人也。」

此一段是論名辭周徧 Distribute 的法則。上文說：或「一周而一不周」，即是此意。名辭周徧不周徧，在論理學上極要注意。如云：『凡人皆有死』，「人」之名周徧，「死」之名不周徧；因爲有死的很多，不獨在人。如云：「有些人是白種」，「人」與「白種」兩名都不周徧；因爲人不皆白，白者又

不皆人。　如云：『無人能飛』，那就「人」與「飛」兩名都周徧了；因爲凡人都不會飛，凡會飛的都不是人。　所謂周徧不周徧的法則如此。　試觀甲圖：弟爲美人之一部分，車船爲木之一部分，但都是不周徧的；弟之外尚有美人，車船之外尚有木。　所以說愛弟卽愛美人，乘車船卽乘木，斷然是不中效。反言之，若說愛美人卽愛弟，乘木卽乘車船，也是不中效。

甲圖

美人
弟
木
車
船

乙圖

弟
美人
木
車
船

試觀乙圖：弟有時可以在美人範圍之外；車船之外，尚有別的木，木之外，亦尚有車船的原料。殺盜殺人之喻亦如此，人固不皆盜，盜亦不必皆人。

亦有兩樣反對的論斷，都可以中效的。試舉一例：

經狗，犬也。而殺狗非殺犬也可。說在重。**經說**狗，犬也。謂之殺犬可。

爾雅說：『犬未成豪曰狗。』狗之外尚有犬，狗對於犬不周徧；所以經文說：「殺狗非殺犬」的論斷，可算中效。但犬之外卻無狗，犬對於狗周徧；所以經說說：「殺狗卽殺犬」的論斷，也可算中效。

以上都是論判斷中效不中效。但有時判斷雖中效，而所以判斷之「故」，還會不中效。(『故中效則是也，』胡氏讀故字斷句，謂

即「以說出故」之「故」，亦可通。）

經中有一條說：

經 狂舉不可以知異。 說在有不可。 **經說** 狂：牛與馬雖異，以「牛有齒馬有尾」，說牛之非馬也，不可。 是俱有，不偏有偏無有。 牛之與馬不類，用「牛有角馬無角」，是類不同也。

說「牛非馬」，這判斷自然是不錯了。 問你何故說「牛非馬」？ 你說「牛有齒馬有尾」，這就是你所出的「故」不中效。 因爲齒與尾都是牛馬所同有，不能拿來表示差別；若說因爲「牛有角馬無角」，那便中效了。

有齒 有尾 牛 馬

有角牛 無角馬

此外經文中講中效不中效的例還很多，不必一一徵引．觀此，已可以知效字的意義了．

(四)辟．(同譬)『辟也者，舉他物而以明之也．』

此條論譬喻的作用．　胡適引說苑中講惠施一段故事，解釋得最好：

『梁王謂惠子曰：「願先生言事則直言耳，無譬也．」惠子曰：「今有人於此，而不知彈者，曰：彈之狀何若？應曰彈之狀如彈，則諭乎？」　王曰：「未諭也．」「於是更應曰：彈之狀如弓而以竹爲弦，則知乎？」　王曰：「可知矣．」　惠子曰：『夫說者固以其所知諭其所不知而使人知之，今王曰無譬，則不可矣．』』

經下云：『所以知之與所以使人知之不必同．』　譬喻的用處

就在所以使人知之。陳那因明論云：「能立，與能破，及似，唯悟他。現量，與比量，及似，唯自悟。」論理學本兼自悟悟他兩種任務，譬喻是悟他的簡捷方法，所以因明三支，喻居其一。墨經中引喻最多，如前文所舉「若目」「若睍」「若見」「若明」諸條皆是。

（五十）侔。「侔也者，比辭而俱行也。」

這亦是「使人知之」的一種方法，辟是用那個概念說明這個概念。侔是用那個判斷說明這個判斷。辟是用之於「以名舉實」，侔是用之於「以辭抒意」。（下文援推兩法，是用之於「以說出故」。）

胡適引公孫龍子解釋此條，甚好：

「龍聞楚王……喪其弓，左右請求之。王曰：「止。楚人遺弓，楚人得之，又何求乎？」仲尼聞之曰：「……亦曰人

亡之人得之而已。何必楚？」若此，仲尼異「楚人」於所謂「人」。夫是仲尼異「楚人」於所謂「人」，而非龍異「白馬」於所謂「馬」，悖。」

楚人對於人不周徧，故不能將楚人與人混爲一談；白馬對於馬不周徧，故不能將白馬與馬混爲一談。兩辭的性質完全相同，那個辭中效，這個辭也中效，這便是「比辭而俱行」。

經下篇每條都有「說在某說在某」等文，用的就是侔法。

侔雖是善法，但應用時極要謹愼。小取篇又說：

「辭之侔也，有所至而止。其然也，有所以然也。其然也同，其所以然不必同。」

比辭須有個界限，不能越界而比。因爲雖同然的事物，其所以然或不同；不同就不能互比了。經下篇有一條，消極

的規定比辭公例・　如下：

經異類不比・　說在量・　經說異：木與夜孰長？　智與粟孰多？　爵，親，行，價，四者孰貴？　麋與虎孰高？

如云「此木甚長」「此夜甚長」，這兩個辭表面上完全相同・但不能說此木比此夜長若干；因其爲長雖同，其所以長不同・爵位可貴，父母可貴，品行可貴，高價之物亦可貴；但所以貴者不同・　若說「父母之貴值錢若干」，這還成句話嗎？　所以異類的辭，就不能比以俱行・

（六）援・　『援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也・』

援是援例・　援與辟侔，都是將所已知說明所未知・　但辟是用之於概念，侔是用之於判斷，援是用之於推論・　援，凡事要援他所以然之故，故曰：『子然我何獨不可以然・』

物之「然」，必有其所以然，即「有之必然」之「大故」是也．子既有之而然，我若有之亦何獨不然；所以可以援子以例我．如知道張三用功，考得優等；李四也是一樣用功，就可以援例知他必得優等．這就是援的作用．經說下有一條極精到，說道：

「以所明正所不知，不以所不知疑所明．若以尺度所不知長．」

這就是講援的作用．

(七)推．「推也者，以其所不取之同於其所取者予之也．」是猶謂他者同也，吾豈謂他者異也．夫物有以同而不率遂同．」

此條便是上文總論所講的「以類取以類予」．是講歸納法，

是論理學中最要的部分，是增加新智識的不二法門．想要子細說明他，須將推字類字取字予字同字異字之定義，逐一說明． 這些字墨經中都有專條解釋． 今為令諸君容易了解起見，先將西洋的歸納法大略一講，再引經文將以上各字逐一解釋，最後乃釋本條條文．

西洋論理學，發源希臘，二千年間，學者遞相傳習． 但所講的都是演繹法，陳陳相因，變成一種形式的學問． 直至十七世紀，倍根始發明歸納法． 十九世紀，穆勒約翰把歸納法應用的法則，研究得更為完密． 論理學的面目，在這三百年內，完全革新，科學勃興，實以此為原動力． 其關係重大如此． 然則歸納法和演繹法的不同在那裏呢？ 演繹法是將已經發明的定理，拿來推演． 歸納法是要發明新

定理，而且檢點舊定理的真假•　例如『凡人必死•（大前提）墨子，人也•（小前提）　故墨子必死•（斷案）』　這種三支論法，目的必是在討論「墨子必死」的問題是否正確；但若使上舉兩個前提都已正確，則「墨子必死」乃自明之理，何勞推論•這種演繹，便是畫蛇添足•　若使這兩個前提有一個不正確，或者世界上原有不死的人，那麼，就難保墨子不在這不死的裏頭•（唐以後的道士，就說墨子昇仙•）　或者墨子並不是人，那麼，人雖必死，墨子還可以不死•（耶教徒就說基督不是人•）然則你說「墨子必死」的斷案，就算正確嗎？　一定要用種種方法證明凡人必死，又用種種方法證明墨子一定是人，纔算是正確的斷案•　例如說：『雷公是打惡人的，（大前提）某甲被雷打，（小前提）所以某甲是惡人•（案斷）』　這段話在演繹法的

形式上，絲毫沒有謬誤，難道能說他是真理嗎？ 歸納法是要研究世界是否有雷公，某甲是否被雷公打，研究的結果，纔可以得真的定理和新的定理，這就是歸納法的功用。

穆勒的歸納，用五種方法：

(一) 求同 The Method of Agreement

(二) 求異 The Method of Difference

(三) 同異交得 The Method of Agreement and Difference

(四) 共變 The Method of Conomitant Variation

(五) 求餘 The Method of Residues

這五種方法的應用，各家論理學書有一段論結露的原因，最爲有趣。 今不嫌支離，詳述如下：

我們要知道空氣爲什麼凝結而成霜露等物？ 第一步：可用

求同法研究他。　暑天飲冰水，看見玻璃杯的外面結露；冬天外邊下大雪，屋裏燒著大火爐，看見玻璃窗內面結露；拿面鏡子或銅墨盒蓋，用口向著他呵氣，他面上就結露；綜合這三種現象，可以得一個公例。　是：「凡結露的物體，比諸四周圍的空氣較冷，」。這算是一個原則了。　但還有一種現象應該注意：夜間樹葉上也結露，何以見得那塊葉一定比四圍空氣冷呢？　這狠容易證明。　試用兩個寒暑表，一個懸在空中，一個放在葉上，那葉上的表，一定比空中的表溫度較低。　可見樹葉結露的原因，完全與玻璃杯等相同了。　這就是用求同法求出來。

雖然，何以見得這一定是原因不是結果呢？　或者因爲結露之故，纔令該物體冷了，也未可知。　卽不然，或者別有一

個原因，而結露與物體之冷同爲聯帶的結果，也未可知． 所以這個原則是否可靠，還要用別的方法來證明． 於是用求異法． 同是裝著冰水，爲什麼玻璃杯結露，瓷器杯不結露呢？ 同在一個滑面上呵氣，爲甚麼玻璃鏡的露結得快，墨盒蓋上結得慢呢？ 同在一個墨盒蓋上呵氣，爲甚麼光滑的那部分結露多，雕刻或銹壞的那部分結露少呢？ 就這些異處逐一求去，可見結露之有無快慢多寡，一定和該物體更有關係了．

於是再用共變法，將各種物體一一檢查，可以發現兩個原則，第一：傳熱難的物質結露易，傳熱易的物質結露難． 第二：散熱易的物態結露易，散熱難的物態結露難． 既是傳熱難而散熱易的物體，那麼，一面他的外部感受冷氣，就把

原有的熱容易散發了去；一面想從別處傳通熱量以補償所消失，卻甚遲慢。　他那外層的滑面，自然是要比四圍空氣較冷了。　這就可以證明最初發現的原則，一點都不錯。

最後更用同異交得法來證實他。　試取那種種結露的物體來比較；以物質論：或是玻璨，或是銅，或是樹葉，各各不同。以形狀論：或是圓的立體的，或是方的平面的，或是尖的，各各不同。　以位置論：或在桌子上，或在牆上，或在空地，各各不同。　以時候論：或在冬，或在夏，或在日裏，或在夜間，各各不同。　除卻「傳熱難散熱易本體比周圍空氣較冷」這一個條件外，其餘各種情狀，沒有一樣相同，然而同生出結露的現象。　又翻過來，取那種種不結露的物體來比較，一個瓷杯，一個陶杯，一個石杯玉杯金杯銅杯竹

杯木杯，款式容量；都和玻璨杯一樣；裝著一樣多的冰水，同一個時候，擺在一張桌子上，除卻「傳熱難散熱易本體周圍空氣較冷」這一個條件外，沒有一樣和玻璃杯不相同，然而都不能生出結露的現象。於是乎「傳熱難散熱易本體比周圍空氣較冷爲結露原因」這一個斷案，便成了顚撲不破的真理了。

諸君聽了這段話，總應該想起墨經第一條說的『故，所得而後成也，』及那條經說說的『小故，有之不必然，無之必不然；大故，有之必然。』玻璨窗結露的原因，(一)因外邊下大雪，(二)因屋裏有火爐，(三)因這塊玻璨傳熱難，(四)因這塊玻璨散熱易，(五)因這塊玻璨介在屋頂屋外，外面空氣冷，內面空氣暖。這五件都是「小故」；缺了一件，斷不會結

露；僅有一件或兩三件，仍不會結露。 五件湊在一齊，這塊玻璨在屋裏那一面，比屋裏空氣較冷，便成了「大故」；得了這大故，那露便成了。

這是用歸納方法，從物體的方面研究結露的原因。 至於空氣方面，我們可以用演繹法來說明他。 我們讀過物理學書，知道有三種定理，已經爲學界所公認：其一：空氣所能保持的水分，緣該空氣的溫度而生差異。 若干的溫度，只能保持若干的水分，倘使水的分量超過這個程度，一定由氣體變成液體，從上面掉下來了。 其二：空氣溫度愈高，所能保持水氣的分量愈多，愈低則愈少。 其三：空氣接觸著比他自己較冷的物體，那觸物的空氣，便失了他原來的溫度。

我們既已知道三種定理，就可以應用他來演繹結露現象。

有塊樹葉在此，那葉面比周圍空氣較冷，於是觸著這塊葉的空氣也冷了。空氣冷了，保持不住固有的蒸發力，於是變爲液體。那液體又依重學的定理，照例要下墜，所以就黏在這葉上面成了水滴。研究到這裏，結露的原因，真算毫髮無遺憾了。據此說來，前段說的還不算「大故」；再加上「空氣所含水分太多遇冷物變成液體」和那「傳熱難散熱易本體比周圍空氣較冷」的物件碰在一起，這真是露之「所得而後成」了。

我講的是墨子，無端插入這一大堆話，真可謂橫生枝節。但我想趁這機會，告訴諸君做學問的方法。諸君聽了，可以知道研究真理，應採何等態度。極微細極普通的現象，欲澈底知到他所以然之故，也很不容易。但既知道方法，

研究下去，卻實有興味。　諸君聽過這段話，應知道論理學為一切學問之母，以後無論做何種學問，總不要拋棄了論理的精神，那麼，真的知識，自然日日加增了。

如今用得著小說家兩句套調：「閑話休提，言歸正傳。」墨子的論理學，不但是講演繹法，而且講歸納法。他的歸納法，不能像二千年後的穆勒約翰那樣周密，自無待言。但緊要的原理，他都已大概說過。今請逐條引證。

經推。諸。其。所。然。者。於。未。然。者。。說。在。於。是。推。之。。

「推」字，依小取篇所說，全屬歸納法；依這條經文所說，是演繹歸納兩法通用；總是舉所已知以明所未知。所以近世論理學家說演繹是直接推理，歸納是間接推理。

經正，因以別道。　**經說**正：彼。舉。其。然。者。以。為。此。其。然。也。，

則舉不然者而問之・

經正，類以行之・　說在同・　經說正：彼以此其然也，說是其然也・　我以此其不然也，疑是其然也・　此然是必然，則俱・

這兩條說的「正」字，是歸納法根本作用・　有許多向來認為真理的，都要用歸納法來矯正一番・「彼舉其然者以為此其然也，則舉不然者而問之・」　譬如有人說：「一定要有君主，國家纔能富强，」我就可以反問他：「美國法國怎麼樣呢？」有人說：「必要有議會，纔算人民政治，」我就可以反問他：「現在俄國怎麼樣呢？」　這就是矯正作用・　矯正作用，要「以類行之」・　什麼是類呢？　就是看他同不同・　若甲然乙必然，便是同了・　例如玻璃杯結露，墨盒蓋結露，樹

葉亦結露，看他同一的現象，就知道有同一的原因．既是「類以行之」；那麼，研究同異問題最重要了．經中有許多條：

經上：重，體，合，類．　經說同：二名一實，重同也．不外於兼，體同也．　俱處於室，合同也．　有以同，類同也．

經異：二，不體，不合，不類．　經說異：二畢異，二也．不連屬，不體也．　不同所，不合也．　不有同，不類也．

這兩條釋同異的定義．　同有四義：仲尼卽是孔子，是謂重同．直隸是中國的一部分，是謂體同．（經上體，分於兼也．）你我都是中國人，是謂合同．　孔子墨子釋迦基督都熱心

救世，是謂類同。 異有四義：孔子非墨子，是因二而異。墨經非六經的一部分，是因不體而異 墨子與基督，不同國。不同時，是因不合而異。 孔子與盜跖性質完全相反，是因不類而異。

這兩條以外，經中釋同異者尚多，諸君可以自己參考，不必徵引了。 今論歸納同異之法。

(二)求同法。

經同：異而俱於此一也。(經說譌誤不可讀。)

經法同則觀其同。 經說法：法取同，觀巧轉。(巧轉二字有譌。)

這是講「求同法」。 專就他的方面觀察。 怎樣觀察法呢？是「異而俱於此一」。 裝冰水的玻璃杯，呵氣的墨盒，大

月亮底下的樹葉，明明是異的，專就結露這一點，把他「俱」起來． 這就是「取同」．

㈡求。異。法。

經法。異。則。觀。其。宜。． 經說法：取。此。擇。彼。，問。故。觀。宜。． 以人之有黑者有不黑者正黑人，與以有愛人者有不愛人者正愛人，是孰宜？

從同中挑出異的部分，是「取此擇彼」． 研究他爲甚麼異，是「問故觀宜」． 玻璃杯瓷杯同裝冰水，何故一個結露，一個不結露？ 玻璃杯銀杯同裝冰水，雖然都結露，何故一個結得快結得多，一個結得慢結得少？ 要問其故，觀其宜．

㈢同。異。交。得。法。

經同。異。交。得。知。有。無。．（經說譌誤不可讀．）

這一條經說，共有九十一個字，在經說中算是最長．但錯得不成話，我校了幾日腦漿，到底無法讀通．如此要緊的一條，偏偏遭這個阨．不獨我國古籍之不幸，實是全世界學術界之不幸了．但據經文這七個字，用穆勒的方法解他，意思也可以略明．「有無」像是很容易知道，其實不然．非用同異交得之法，往往不能辨別有無．所以因明學講「同品定有性異品徧無性．」例如結露的現象，凡屬本體比周圍空氣較冷之物體皆定有，何以故？同品故．反是者偏無，何以故？異品故．此處有無兩字，就是一大故有之必然小故無之必不然」之有無．

歸納的五種方法，墨經中有了三種．其實共變法不過求異法的附屬，求餘法不過求同法的附屬，有這三種已經彀了．

同異等字義，既已解釋明白，於是小取篇論「推」的那條，也可以解了．

「以類取．　以類予．」

「推也者，以其所不取之同於所取者予之也．　是猶謂他者同也，吾豈謂他者異也．　夫物有以同而不率遂同．」

經說云：『有以同，類同也．』　此文說『物有以同而不率遂同』者，謂不必全部皆同，只。要。將。「有。以。同。」的。部。分。分。出。「類。」來。，就。可。以。「推。」了。．　推的方法，是『以類取以類予，』取。是。舉。例。，予。是。斷。定。．　何謂以類取？　看見玻璃杯在這種條件之下結露，玻璃窗，墨盒，樹葉，都是在這種條件之下結露，凡屬同條件的都引來做例證，便是「以類取」．　何謂以類予？　把同類的現象，總括起來，下一個斷案．　說道

：「凡傳熱難散熱易本體比周圍空氣較冷的東西和那含水分太多過冷物變成液體的空氣相接觸一定要結露。」便是「以類予」。「所不取者」猶言所未取者，玻璃杯裝冰水，曾經試驗過，便是「所取者」。銀碟裝埃士忌廉．未曾試驗過，便是「所未取者」。因爲銀碟裝埃士忌廉「同於」玻璃杯裝冰水，所以就把同一的斷定給他，說他也要結露，這便是「以其所不取同於其所取者予之」。這就是「以所明正所不知」。這就是歸納。「是猶謂他者同也吾豈謂他者異也」者，說是既用歸納法推得這個斷案，我若舉不出反對證據，我便不能持異論了。

以上把墨辯的七法講完，墨家論理學的全部也算講完了這部名著，是出現在阿里士多德以前一百多年，陳那以前

九百多年，倍根穆勒以前二千多年。他的內容價值大小，諸君把那四位的書拿來比較便知，我一隻字也用不著批評了。只可惜我們做子孫的沒出息，把祖宗遺下的無價之寶，埋在地窖子裏二千年。今日我們在世界文化民族中，算是最缺乏論理精神缺乏科學精神的民族，我們還有面目見祖宗嗎？如何纔能轂一雪此恥？諸君努力啊！

(六) 其他科學

墨經中言其他科學者尙多，今各舉數條爲例。

(一) 形學

近年學者漸漸研究墨經，多半從形學方面引出興味來。經中講形學的有十多條，先明白他的特別用語，然後可讀

略舉如下：

1 兼‖全量
2 體‖部分
3 端‖點
4 尺‖線
5 區‖面
6 厚‖體
7 倍‖加
8 損‖減
9 攖‖交
10 仳‖比例
11 盈‖容積
12 次‖排列

經 體，分於兼也。 **經說** 體：若二之一尺之端也。

這是幾何公理講的『全量大於其分，』『全量等於各分之和。』二爲一之全量，一爲二之部分。線爲點之全量，點爲線之部分。

經 端，體之無序而最前者也。

這是說點爲一切形之始．

經說尺前於區而後於端．

這是說有點而後有線，有線而後有面．

經厚，有所大也．　**經說**厚：區無所大．

這是說體有容積，面無容積．

經盈，莫不有也．　**經說**盈：無盈無厚．

這是說有容積纔成體．　容積要點線面體俱備，故說「莫不有」．

經攖，相得也．　**經說**攖：尺與尺俱，不盡．　端與端俱，盡．尺與端，或盡或不盡．　兼攖相盡，體攖不相盡．

這是說點線等相交之異同．

經仳，有攖有不相攖也．　**經說**仳：　兩有端而后可．

這說有了定點纔能比例・

經次，無間而不相攖也・　**經說**次：無厚而后可・

這是說形之排列，意義未明・

經倍，爲二也・　**經說**二：尺與尺俱，去一得二・

這是說部分合爲全量，以線加線・去了一線，這線之大卻比前加倍・

經損：偏去也・　**經說**損：偏去也者，兼之體也・　其體或去或存，謂其存者損・

這是說全量析爲部分・

經平，同高也・

經中，同長也・　**經說**中：自是往相若也・

經直，參也・

經圓，一中同長也．　**經說**圓：規寫交也．

經方，柱隅四雜也．　**經說**方：矩見交也．

這是釋方圓平直正的定義．

墨子年代，在歐几里得之前．　經中論形學各條，雖比不上幾何原本的精密，但已發明許多定理．

(二) 物理學

經有間，中也．　間，不及旁也．　櫨，間虛也．

這是說凡物質皆有孔隙．

經堅，相外也．　**經說**堅：異處不相盈，相非(同排)是相外也．

這是說凡物之有質礙者，皆在空間占一位置；不能並時並處與他質礙相容．

經非半不𣃔則不動，說在端．

這是說物質不滅，雖析之極微，仍在．

經力，形之所以奮也．

這是說力之運動，爲萬有之本原．

經正而不可搖．　說在轉．　經說正：丸無所處而不中．　懸轉也．

這是說圓球懸轉於空中隨處皆爲中心．

經均之絕否，說在所均．　經說均：髮均縣，輕重而髮，絕，不均也．　均，其絕也莫絕．

這是說重力相等之理．

經始，當時也．　經說始：時，或有久，或無久．　始，當無久．

這是說時間觀念，可以剖析至極微．　雖「無久」仍不失爲時

．時間之「始」，等於空間之「端」．

經止，以久也．　經說止：無久之不止，若矢過楹．　有久之不止，若人過梁．

這是說空間時間觀念都不是絕對的．

經景不徙．　說在改爲．　經說景：光至，景亡．　若在，盡古息．

這是說凡目所見的現象，不是原來的．

此外說光學重學的尚有多條，不具引．

(三) 經濟學

經買無貴．　說在反其賈．　經說買：刀糴相爲賈．　刀輕則糴不貴，刀重則糴不賤．　王刀無變糴有變，歲變糴則歲變刀．

經買宜則讎．說在盡．經說盡也者，盡去其所以不讎也．其所以不讎去，則讎．正買也．

這兩條都是說價值之原理．

此外講心理學倫理學政治學的，都很多．我新著一書，名墨經校釋，各條都有詳注，可以參考．

古書頗言墨子製造技巧之事，如『以木爲鳶，飛三日不集』等類，（韓非子外儲說，淮南子齊俗訓：）其信否雖不敢斷言．但墨經既如此注重科學，則工藝上之有所發明，乃當然之結果．

本書第十四十五兩卷，有備城門至雜守，凡十一篇，皆墨子與禽滑釐問答，專論守禦之法，其中關於建築製造之技術甚多．

此十一篇名詞古奧，文義艱深，其難讀與墨經等．雖不能盡索解，但因此可以見墨家科學之一斑了．

第八章　結論

自漢以後，墨學算是完全滅絕了。但在戰國時，其學實極光大。所以孟子說：「楊朱墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。」（滕文公上。）韓非子說：「世之顯學，儒墨也。」（顯學篇。）呂氏春秋說：「孔墨徒屬彌衆，弟子彌豐，充滿天下。」（尊師篇。）又說：「孔墨之後學，顯榮於天下者衆矣，不可勝數。」（當染篇。）直至漢初，凡舉古聖賢猶以孔墨並稱。古代墨學之普及，可以想見了。因爲其學旣盛行，而且最有特色，故諸家批評之論亦獨多。今略舉之：

孟子云：

墨。子。兼。愛。摩。頂。放。踵。利。天。下。爲。之。（告子下。）

楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君是禽獸也。（滕文公上）

孟子以距楊墨為職志，他說的「摩頂放踵利天下為之」，卻真能傳出墨子精神，不是罪案，倒是德頌了。但他說兼愛便是無父，因此兼愛便成了禽獸。這種論理學，不知從那裏得來？

荀子云：

墨子有見於齊，無見於畸。有齊而無畸，則政令不施。（天論篇）

墨子蔽於用而不知文。……由用謂之，道盡利矣。（解蔽篇）

不知壹天下建國家之權稱；上功用大儉約而僈差等，曾不足以容辨異縣君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺

愚衆，是墨翟宋鈃也。(非十二子篇)

大有天下，小有一國，必自爲之然後可，則勞苦耗顇莫甚焉。……何故必自爲之？爲之者，役夫之道也。墨子之說也。(王霸篇)

墨子之言昭昭然爲天下憂不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。……天下之公患，亂傷之也。胡不嘗試相與求亂之者誰也？我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧。非將墮之也，說不免焉。墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣麤食惡，憂戚而非樂；若是則瘠。瘠則不足欲，不足欲則賞不行。墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，與百姓均事業齊功勞。若是則不威，不威則罰不行。賞不行則賢者不可得

而進也，罰不行則不肖者不可得而退也。……則能不能不可得而官也。 若是則萬物失宜，事變失應。……（富國篇）

人不能不樂，樂則不能無形。形而不爲道則不能無亂。 先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之。 使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不諰；使其曲直繁省廉肉節奏足以感動人之善心，使夫邪汙之氣，無由得接焉。 此先王立樂之方也。 而墨子非之奈何。……（樂論篇）

荀子的批評，比孟子結實多了。 荀子第一件：反對墨子的兼愛，說他「有見於齊無見於畸」，說他看見人類平等的方面，忘卻他不平等的方面。 確能中墨子之病。 但荀子自己，卻是「有見於畸無見於齊」。 他認「容辨異縣（同懸）君臣」是社會組織唯一要件，全是爲階級觀念所束縛，見地實遠在墨子下

了。第二件：反對墨子的實利主義，說他「蔽於用而不知文」，也。確能指出墨學偏激的地方。第三件：反對墨子的非樂，就是「蔽於用而不知文」的證據。審美觀念，低減到零度，這確是墨學失敗最大原因了。第四件：反對墨子的節用，說因此「賞罰不行事變不應，」雖也是從人類本性立論，所說並非甚謬，但未免利用人類缺點，不如墨學之純潔。要之荀子是代表小康派儒家學說，與墨學恰成正面之敵，故其所論駁，往往搔著癢處。至其孰是孰非，則學者自判斷之可耳。

漢司馬談云：

墨者儉而難遵，是以其事不可偏循。然其彊本節用，不可廢也。……夫世異時移，事業不必同，故曰儉而難遵。要其彊本節用，則人給家足之道也。（史記太史公自序）

談是道家者流，此論頗公平。謂其「難證」，謂其不可徧循」，不失折衷態度。惟以強本節用盡墨學，不能舉墨學要領。

後漢王充云：

墨家之議右鬼，以爲人死輒爲神鬼，而有知能，形而害人，故引杜伯之類以爲效驗。儒家不從，以爲死人無知，不能爲鬼。……事莫明於有效，論莫定於有證。空言虛語，雖得道心，人猶不信。……夫論不留精澄意，苟以外效立事是非；信聞見於外，不詮訂於內；是用耳目論，不以意議也。夫以耳目論，則以虛象爲言；虛象效，則以實事爲非是。故是非者不徒耳目，必開心意。墨議不以心而原物，苟(輕也)信聞見，則雖效驗章明，猶爲失實。……雖得愚

民之欲，不合知者之心。蓋墨術所以不傳也。(論衡薄葬論。)墨家之議，自違其術。其薄葬而又右鬼。……夫死者審有知而薄葬之，是怒死人也。……如以鬼非死人，則其信杜伯非也；如以鬼是死人，則其薄葬非也。術用乖錯，首尾相違。(同上)

墨家薄葬右鬼，道乖相反。……以一況百，而墨家爲法，皆若此類也。廢而不傳，蓋有以也。(論衡案書篇。)

充此論，不從主義上批評，專從方法上批評，所言極有價值。

墨家論事理，最重證驗，是他的特長。然證驗僅恃衆人耳目之實，有時或與眞理適得其反。「議不以心而原物，」墨學的長處在此，短處也在此。又：論理學是墨學成立一種利器，但墨家對此學之應用，卻往往不能圓滿。充所指

摘薄葬與明鬼矛盾一節，在墨家固有辭以辯解，因墨家所尊之鬼，必其生前主張節用者，則死而薄葬之，鬼必不怒。然以常識論之，已覺矛盾。此外如既主張平等主義，又說「尙同而不下比」；既主張樂利主義，又要非樂，既提倡宗教思想，卻不言他界來生；這都是矛盾地方。充以此爲墨術不傳之原因，確爲正論

古今論墨子最好的，莫如莊子天下篇，今全錄其文，以當結論：

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於度數，以繩墨自矯而備世之急，古之道術，有在於是者。墨翟禽滑釐聞其風而說之；爲之大過，已之大順。作爲非樂，命之曰節用。生不歌，死無服。墨子汎愛兼利而非鬭；其道不怒，又好學而

博不異，不與先王同，毀古之禮樂。黃帝有咸池，堯有大章，舜有大韶，禹有大夏，湯有大濩，文王有辟雍之樂，武王周公作武。古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。未敗墨子道；雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄。其道大觳，使人憂，使人悲，其行難爲也；恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣。墨子稱道曰：昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜，而九雜天下之川；腓無

胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。使後世之墨者，多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極。曰：不能如此，非禹之道也，不足謂墨。相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲已齒鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂「別墨」。以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世，至今不決。墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。觭將使後世之墨者必自苦，以腓無胈，脛無毛，相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也！將求之不得也，雖枯槁不舍也。才士也夫！

附錄一　墨者及墨學別派

呂氏春秋云：「孔墨弟子，充滿天下．」(尊師篇．) 今孔子弟子，因史記有專傳，其名傳於後者甚多．墨子弟子，世幾莫能舉其名．孫詒讓云：「彼勤生赴死以赴天下之急，而姓名澌滅與草木同盡者，殆不知凡幾．嗚呼！悕矣．」詒讓著墨子傳授考，集本書及先秦諸子所紀，凡得墨子弟子十五人，再傳弟子三人，三傳弟子一人；治墨術而不詳其傳授系次者十三人；雜家四人．其扶微闡幽之志，洵足多也．今據之製墨者人表如左：(參看墨子間詁墨語上之三．)

- 禽滑釐
  - 許犯
    - 田繫 (三傳)
  - 索盧參 (再傳)
- 高石子
- 高何

墨子

- 縣子碩
- 公尙過
- 耕柱子
- 魏越
- 隨巢子（著書六篇）
- 胡非子（著書三篇）——屈將子（再傳）
- 管黔滶
- 高孫子
- 治徒娛
- 跌鼻
- 曹公子
- 勝綽
- 彭輕生子
- 孟山
- 弦唐子
- 田俅（鳩）（著書三篇）

以上墨子弟子

- 相里勤（南方墨者，三墨之一）——五侯子
- 相夫氏（三墨之一）
- 鄧陵氏（南方墨者，三墨之一）
- 苦獲（南方墨者）
- 已齒（同上）
- 我子（著書二篇）
- 纏子（著書一卷）
- 孟勝（墨家鉅子）——徐弱
- 田襄子（墨家鉅子）
- 腹䵍（墨家鉅子）
- 夷之
- 謝子
- 唐姑果
- 鄭人翟

以上傳授系次無考

右表：古書中直接以「墨者」名者，盡於是矣。雖然，

自墨子卒後以迄戰國之末，其受墨學影響而卓然成爲大師者猶

大有人在。

第一：宋銒

荀子非十二子篇以墨翟宋銒並稱，則銒與翟同一學系甚明。銒卽孟子書中之宋牼，或又卽莊子逍遙遊篇之宋榮子。其學說概略，見於莊子天下篇荀子正論篇。孟子尊稱之爲「先生」，荀子稱之爲「子宋子」；又言其「聚人徒立師學」。（俱見正論篇。）知必爲當時一大師矣。天下篇稱其主張『人我之養畢足而止，』與墨子經濟學說之根本觀念正同。又稱其『見侮不辱，救人之鬬；禁攻寢兵，救世之戰；』亦純是墨家宗旨。孟子記其說秦楚罷兵，謂『我將言其不利』，正合墨家實利主義。天下篇又言『彼以爲無益於天下者，明之不如其已，』更是極端的實利主義口吻。正論篇述其言：謂『知見侮之爲

不辱，則不鬪矣，」此純是托爾斯泰之「無抵抗主義」，視墨子之非攻而主張自衛者，又進一層矣．

第二：尹文

莊子天下篇以宋鈃尹文並稱．宋鈃既屬墨系，則尹文當亦然．公孫龍子跡府篇呂氏春秋正名篇，皆述尹文論「見侮不辱」之義，益可證文與鈃確爲同派．彼作爲華山之冠表上下平，亦近墨子之平等主義．但今本尹文子二篇，對於儒墨，並有詆譏，其論皆名家法家言．是殆從墨學一轉手者．

第三：許行

許行學說，僅見孟子．其並耕主義，蓋受墨子經濟思想之影響．「其徒數十人，皆衣褐，捆屨織席以爲食，」亦宗墨子之『以自苦爲極』．

第四：惠施

第五：公孫龍

第六：魏牟

惠施公孫龍，皆所謂名家者流也；而其學實出於墨。莊子天下篇云：「墨者俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨；以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。」墨經言名學過半，而施龍辯辭，亦多與經出入。天下篇舉惠施推論十事，而歸宿於「氾愛萬物，天地一體；」公孫龍亦嘗勸燕昭王偃兵；可見兩家皆宗墨學。胡適謂天下篇所謂「別墨」，即施龍一派，可謂特識。其詳，具見適所著書，不備引。

荀子非十二子篇首舉它囂魏牟。二人學說，今皆失傳，然據列子仲尼篇魏牟爲公孫龍辯護七事，則牟蓋龍之信徒；

然則牟亦可入「別墨」矣．

先秦書多儒墨對舉，漢人亦以儒俠對舉．史記所謂「儒以文亂法而俠以武犯禁」是也．墨氏之教：『損己而益所爲．』(去聲．)『爲身之所惡以成人之所急．』淮南子謂：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵．」新語謂：『墨子之門多勇士．』然則戰國末年以逮漢初，其游俠傳中人物，皆謂之「別墨」可也．

今綜合以上所論述，擬爲墨學派別表如下：

墨學
- (一)正統派
  - (甲)直系　禽滑釐孟勝等
  - (乙)著述家　胡非隨巢等
  - (丙)部分實行家　宋鈃等
- (二)別派
  - (丁)法家　尹文等
  - (戊)名家　惠施公孫龍等
  - (己)無政府主義　許行
  - (庚)遊俠家

附錄二　墨子年代考

史記既不爲墨子作專傳；孟荀列傳末數語，於墨子年代，亦僅作傳疑之辭；後人無徵焉。晚清以還，學者始從事考證，而論益歧出。畢沅據非攻中篇言中山之亡，則謂墨子至周赧王二十年（西紀前二九五）猶存。果爾，則墨子與孟子同時，安有是理。孫詒讓據道藏本校正畢本誤文，此說不辯自破矣。（墨子閒詁卷五第四葉）孫氏作墨子年表，大段不謬。但其據親士篇言吳起之死，則謂墨子至周安王廿一年（西紀前三八一）猶存；此亦不確。胡適謂墨子決不及見吳起之死，諒矣。（中國哲學史大綱一四六葉）然胡氏謂墨子生年約當孔子卒前二十年，其卒年約當吳起死前四十年，則又失之太前。以吾所考證則如下：

墨子生於周定王初年（元年至十年之間）（西紀前四六八至四五九）約當孔子卒後十餘年。（孔子卒於前四七九）

墨子卒於周安王中葉（十二年至二十年之間）（西紀前三九〇至三八二）約當孟子生前十餘年（孟子生於前三七二）

右所考證，專以墨子所曾交接之人爲根據，參伍其年代以求之。

墨子所曾交接之人，其年代可推求者。

（一）公輸般
（二）魯陽文君
（三）楚惠王
（四）宋子罕
（五）齊太王田和

（六）告子

公輸般年代雖難確考，然據檀弓稱：季康子之母死，般請以機封；其時般年最幼亦當十七八。季康子母，卒年無考，然康子卒於魯哀廿七年，（前四七〇）其母卒必在前。則般必生於魯哀初年。（最遲當生於西紀前四九〇年）假定彼造雲梯攻宋時，約五十歲內外；其時墨子弟子已有禽滑釐等三百餘人，則墨子最少亦當在三十歲內外。今假定墨子少於公輸般二十歲，則生年當在周定之初。若謂墨子與般年相若或更長於般，則必不能與田和相及矣。

魯陽文君即國語楚語之魯陽文子，據賈逵國語注（文選注引）高誘淮南子注皆云即司馬子期之子公孫寬。據左傳哀十六年，寬爲司馬。即孔子卒之年也。既任爲司馬，則最幼亦

當在弱冠以上。然據本書魯問篇：魯陽文子與墨子語，謂鄭人三世弑君。考墨子時，鄭哀公幽公繻公確是三世被弑。惟繻公之弑，當周安王六年，（前三九六）上距魯哀十六，已八十四年。孫詒讓因其與公孫寬年代不相及，因改三世爲二世。若此則其實幽公之弑，上距寬爲司馬時亦已六十餘年矣。寬非惟不能見繻之弑，恐並不及見幽之弑。竊謂魯陽爲寬封邑，固無可疑；然文子未必即寬，安知其不爲寬之子？孫氏據漢人之注，以改先秦古書，甚非當也。墨子既及見鄭繻之弑，且弑後三年，與文子談其事。（據魯問篇）則西紀前三九三年猶存。胡氏謂其死在前四二五年左右，必不確。

楚惠王在位五十七年，卒於周考王九年。（前四三二）墨子曾獻書惠王，王以老辭。獻書當是墨子三四十歲時事。

史記鄒陽傳：「宋信子罕之計而囚墨翟．」呂氏春秋召類篇高注：「子罕殺昭公．」考宋昭公被弒在周威烈王二十二年，（前四〇四）若如胡氏說墨子卒於威烈初年，則與子罕執政不相及矣．

墨子見齊太王事，見魯問篇；太王必爲田和，殆更無辯難之餘地．胡氏因欲强將墨子年代移前，乃謂：太王未必即田和，即使是田和，亦未必可信；舉莊子書中莊周見魯哀公爲例．殊不知莊子多寓言，誠不能一一據爲事實，墨子則安可援彼爲例．且「哀公」容或爲他公之訛，「太王」更不能爲他王之訛．姜齊諸君，未有稱王者，若「太王」爲他王之訛，則其人只有更在田和後耳．至孫氏謂墨子見和必在和列爲諸侯以後；因推定周安王十六七年，墨子猶存；則又太拘．和列爲

諸侯之時，亦並無王號，更無「太王」之號。云「太王」者，自是後人追述之詞。例如孔子見魯哀公，豈見時已號「哀公」耶？故墨子必曾見田和，自無可疑，然和自周威烈王十五年，卽已繼田莊子執齊政，越十八年乃列爲諸侯，墨子見彼，未必不在此十八年中也。特胡氏謂墨子卒於威烈十年以前，則與和不相及，決不可通耳。（胡氏謂魯問篇爲後人所輯，不足信，試問墨子全書，何篇非後人所輯？公孟公輸等篇其非墨子自作，亦與魯問等耳，可謂公孟公輸與墨子談話皆不足信耶？魯問篇見齊太王事不足信，然則魯陽文君公尙過吳慮魏越諸人與墨子語者，其又足信否耶？又胡氏不信非樂篇，因篇中屢用「是故子墨子曰爲樂非也」一句，此亦大誤。自尙同至非命十篇中，何篇不有「子墨子曰？」然則此十篇皆不可信耶？胡氏不輕信古書，原是好處；但疑古未免太勇耳。

孫氏又以非樂篇述「齊康公興樂萬，」因推定齊康卒時，（西紀前二九二）墨子猶存，此又太過。「康公」容或爲他公之訛，蓋康公時齊公室微弱已極，決不能如此侈靡也。即曰不訛，亦安見其然，康公在位二十六年，「興樂萬」安見其非早年事？不能引爲墨子後死於康公之證也，

胡氏引呂氏春秋述墨者鉅子孟勝爲陽城君守死事，因其時已有鉅子，證明墨子已死，可謂卓識。但必謂其時距墨子死將四十年，未免武斷。墨子死後一二年，「鉅子」便可發生，豈必久哉？

汪中據非攻下篇：「唐叔呂尚邦齊晉，今與楚越四分天下，」推定墨子時代，「全晉三家未分，齊未爲陳氏，」此誠近理。然墨子壽甚高，此或其早年之言耳。且以吾所推定，

墨子卒於周安王八年至十七年間，其時魏韓趙及田齊雖列爲諸侯，然晉靜公齊康公固猶擁虛號；則唐叔呂尙之祀，固未絕，與非攻篇所言不相忤也．

公孟篇記墨子與告子語，而告子又曾與孟子論性． 參合兩書言論，其爲一人無疑． 孫氏據趙岐孟子注謂告子曾學於孟子，疑其年代不相及，因謂當是二人． 今案孟子本文，無以證明告子爲孟子弟子． 非惟不是弟子，恐直是孟子前輩耳． 依孫氏所推定謂墨子及見齊康公之卒，則下距孟子生不過三年，告子得並見二人，殊不爲奇． 卽如吾所推定，墨子卒下距孟子生亦不過十餘年；則以弱冠的告子得上見晚年的墨子，以老宿的告子得下見中年的孟子；年代並非不相及． 因此一人，轉足以定墨子年代之距離聯絡也．

要之墨子之生　最晚，不能幼於公輸般三十歲。（公輸般之生，最晚亦當在孔子卒前十年。）墨子之卒，最早，不能早於鄭繻公被弑之後三年（前三九〇）最晚，不能晚於吳起遇難之年。（前三一八）卒年既大略考定，持以上推其生年；使墨子老壽能如子夏者，則亦可上逮孔子也。

本篇曾以示胡君適之，適之復書商榷。其論亦有相當的價值，今不具錄。他日適之著述中若再及此問題，或當附見。願讀者比而裁之也。　啓超附識